2365

LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes

Juan van Kessel (red.)

IECTA - Iquique - 1999

Bs.....25.-....$us.....3.53....
Fecha...30../...09.../..2008

LOS VIVOS Y LOS MUERTOS
Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes

Juan van Kessel (red.)

COLOFON

Título: Los Vivos y los Muertos; Duelo
y Ritual Mortuorio en los Andes
Red.: Dr. Juan van Kessel
® 108051 del Registro de Propiedad Intelectual, Stgo, Chile
Diseño e impresión: Oñate Impresores - Iquique
Fotofrafía Portada: Hans Silvester
Corrección Ortográfica: Julio Miralles
Impreso en Chile/Printed in Chile
Mayo, 1999
Ed.: IECTA; Casilla 135 - Iquique - Chile
© IECTA

I.S.B.N. 956-7887-00-4

INDICE

Presentación, Juan van Kessel

I. La muerte como sanción y compensación: Visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco, Perú — 7
Efraín Cáceres Chalco

2 La mesa de Todos Santos en San Pedro de Atacama, Chile — 11
Manuel Escalante Pistán

3. Alma imaña. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymaras de Puno Circunlacustre, Perú — 39
Luperio David Onofre Mamani

4. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina. El caso de los valles andinos de Cochabamba, Bolivia — 45
Víctor Bascopé Caero

5. ¡Wantiay...! Ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador — 65
Luis Enrique Cachiguango Cachiguango

6. La muerte en el contexto Uru. El caso Chipaya, Bolivia — 77
Orlando Acosta Veizaga

7. Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los aymaras lacustres del Titicaca de Bolivia — 93
Gerardo Fernández Juárez

8 Escatología andina: en torno a rituales mortuorios de Isluga, Chile — 119
Marieta Ortega Perrier

9. Saliendo del cajón por el río Jordán: Costumbres funerarias del valle del Cajón de Catamarca, Argentina — 165
María de Hoyos

INDICE

Presentación, Juan van Kessel

I. La muerte como sanción y compensación: Visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco, Perú
Efraín Cáceres Chalco

2 La mesa de Todos Santos en San Pedro de Atacama, Chile
Manuel Escalante Pistán

3. Alma imaña. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymaras de Puno Circunlacustre, Perú
Luperio David Onofre Mamani

4. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina. El caso de los valles andinos de Cochabamba, Bolivia
Víctor Bascopé Caero

5. ¡Wantiay...! Ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador
Luis Enrique Cachiguango Cachiguango

6. La muerte en el contexto Uru. El caso Chipaya, Bolivia
Orlando Acosta Veizaga

7. Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los aymaras lacustres del Titicaca de Bolivia
Gerardo Fernández Juárez

10. El ritual mortuorio de los aymaras de Tarapacá, Chile, como vivencia y como crianza de la vida
Juan van Kessel

11. Duelo Andino: Sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios
Argimiro Aláez García

Resúmenes

El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; el caso de los valles andinos de Cochabamba

por

Lic. Víctor Bascopé Caero

I. El ciclo de vida y muerte en la percepción andina del mundo

Preparé el siguiente aporte para compartir algo de las costumbres y tradiciones en relación a los difuntos, que se mantienen vivas en la vida de las comunidades andinas. El relato se refiere particularmente a la región alto-andina del Departamento de Cochabamba.

La percepción del mundo desde la comunidad andina nos muestra una manera peculiar del movimiento del ciclo vital en cuatro fases: Primeramente se da el espacio del hecho de la creación, luego, el espacio del nacimiento, el espacio del crecimiento y finalmente se da el espacio de la muerte. Esto quiero resumir en el paradigma del "ciclo vital andino" (p.60).

El hecho de la creación – si se ve gráficamente la imagen de la percepción del mundo andino – viene desde la parte de «arriba». El sentido de lo de arriba es la referencia que se tiene al Creador, Illa Tecce Wiraqucha (el Señor de la Luz Eterna), quien se ubica en la parte superior de todo lo creado: "Hanan Pacha". Desde allí crea todo y permanece en toda su creación.

El espacio del nacimiento se ubica en la parte «izquierda» del gráfico del ciclo vital andino. El lado izquierdo precisamente tiene que ver con la relación de los orígenes. Es pues, como el segundo momento de la creación de los seres. Esta dimensión tiene referencia al inicio de la totalidad de los vivientes.

El espacio del crecimiento está ubicado en la parte de «abajo» del gráfico del ciclo vital andino. La parte de abajo tiene relación con la dimensión de la conservación, restauración y recreación de todo lo creado: La Pachamama. Es pues, la dimensión del sentido de la fecundidad que mantiene a toda la existencia. Es el espacio del crecimiento y de la maduración, o plenificación de los seres.

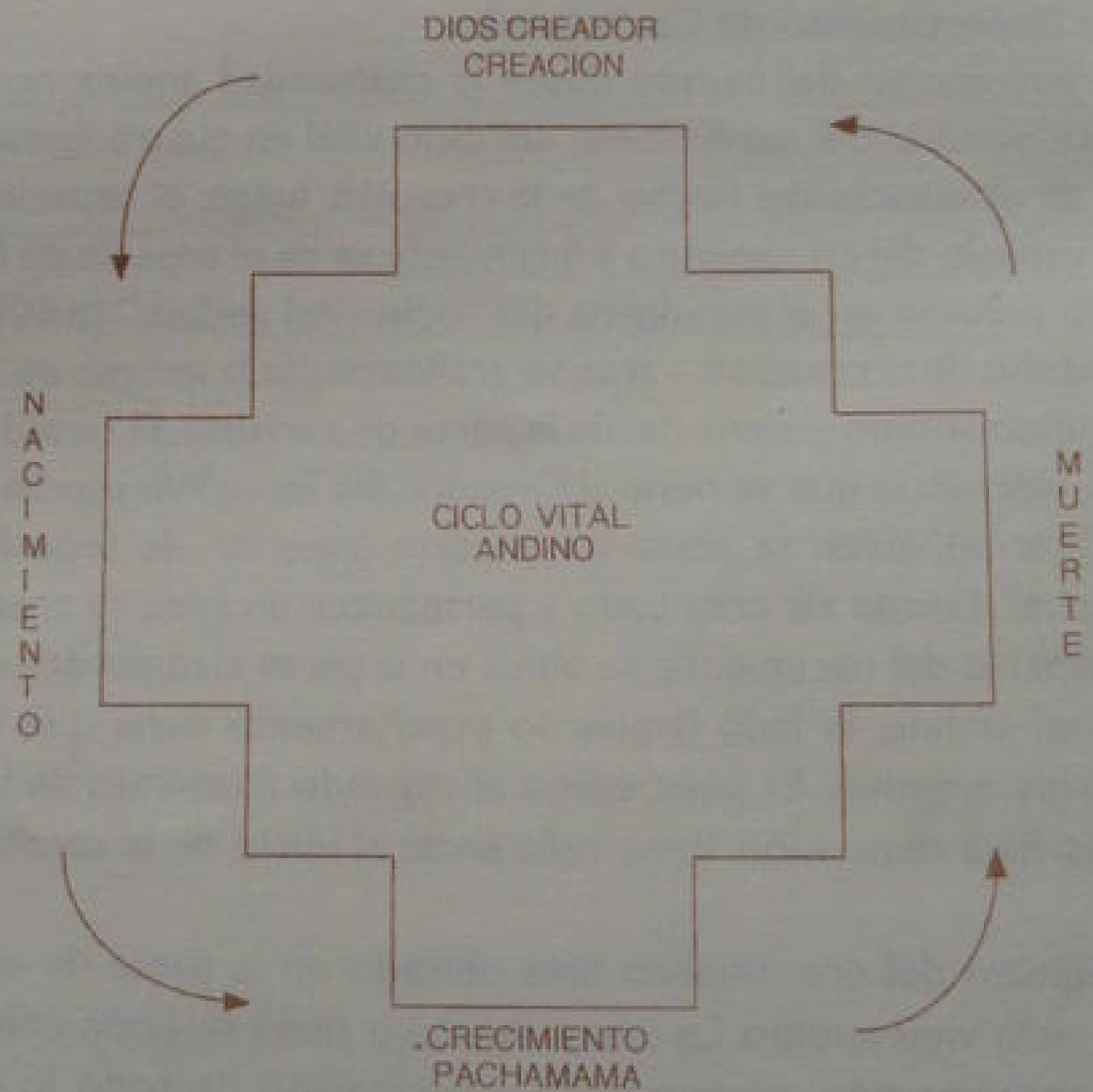
El espacio de la muerte se ubica en la parte «derecha» del gráfico del ciclo vital andino. La parte de la derecha tiene que ver con el sentido de la conclusión, cumplimiento, llegada, culminación, ... de una etapa de vida de los seres. En realidad es el espacio de la proyección al mismo principio, después de concluir una etapa de la vida.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA

2. La muerte es parte importante de la vida

En las comunidades andinas, la muerte es considerada como parte de la vida. Es decir, la muerte no constituye una tragedia en la vida de los andinos, más bien, la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. Es una llegada a un momento de la permanencia en la existencia de los seres. La muerte para el andino, nunca es el final o la terminación del ser; es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal.

Paradigma: El Ciclo Vital Andino



Es en este sentido que los andinos entendemos que la muerte es como un viaje a otra dimensión de la vida. Aún así, no es posible dejar la pertenencia a este mundo. Los muertos viven en permanente atención y relación con sus familiares y la comunidad. Esta realidad de relaciones del alma con los vivos, incluso se logra después de los tres años, cuando se despide para el encuentro con el origen. A los difuntos se les puede llamar cuando es necesario.

COCHABAMBA - BOLIVIA

A partir de la experiencia de la muerte en las comunidades andinas, se comprende el sentido de la trascendencia e inmanencia del espíritu de los seres. Después de la muerte podemos estar en el más allá y también en el mundo de los vivos.

Consideramos que la experiencia de la muerte es algo muy importante en la vida. Es importante para quien llegará ese momento de morir y es también importante para la misma comunidad. Estamos hablando de una experiencia personal y comunitaria que afectará o beneficiará a todos.

La llegada de la muerte debe ser esperada y preparada de una manera muy adecuada. Podemos compartir tantas experiencias en relación a la espera de la muerte, donde se ve que ese momento es más importante que el mismo hecho de estar viviendo. Se muestra también en estas experiencias de cómo se da todo lo necesario material y espiritualmente para la llegada de la muerte. No ocurre lo mismo, cuando sería necesario para conservar vivo el cuerpo de una persona.

Lo importante es morir bien, ser bien atendido en la muerte y después de la muerte. En nuestras comunidades, los funerales realmente tienen el carácter festivo. Se presenta una gran abundancia de comidas, bebidas, colaboración solidaria de la comunidad, gastos fuertes de dinero. El muerto debe ser bien atendido, celebrado y despedido con todo lo que necesita.

"Ujllatamin wañunchij kay kawsaypiqa", "Solamente una vez morimos en esta vida". Así también, una vez se tiene el derecho a la mejor atención. En este sentido, las almas tienen sus propias exigencias, según sus costumbres y tradiciones conservadas durante su vida. En este sentido, tenemos que manifestar que estas atenciones al difunto no solamente responden a los miedos al castigo o penas del alma; más bien, responden al mismo hecho del sentido de la muerte, dentro de la percepción andina del mismo.

3. Algunas costumbres andinas que acompañan los funerales

En esta parte, nos limitaremos solamente a compartir las costumbres y tradiciones relacionadas con los funerales en la zona de Ayopaya, provincia ubicada al Nor-Oeste del departamento de Cochabamba. En la vida de las comunidades andinas de la región mencionada, podemos distinguir diferentes costumbres en relación al acompañamiento de los difuntos. Realmente, cada comunidad tiene sus propias formas y exigencias del trato con los difuntos. Sin embargo, presentaremos algunas de las costumbres más comunes vividas en aquellas comunidades.

3.1 Los presagios. Se sabe si alguien va a morir. Los andinos conocemos y entendemos los signos de la muerte. La muerte nos visita, la reconocemos y la recibimos. Esto no solamente se entiende así, porque ya sabemos que alguien está gravemente enfermo y tiene que morir. En nuestras comunidades existen signos de la presencia de la muerte. En base a la lectura de los signos se sabe la realidad de la muerte en la familia o en la comunidad.

El alma del que va a morir se presenta con anterioridad. El o ella estará recorriendo por todos los lugares que anduvo durante toda su vida. En este viaje, conversará con la gente allegada a su familia y muy especialmente con aquellas personas con quienes tiene alguna deuda que pagar o cobrar.

Los signos de la presencia del alma de la persona a morirse, son diversos. Existen las huellas del alma en los caminos recorridos, la presencia de ciertas aves en las casas; los signos de la producción de los cultivos; el estado de los alimentos guardados; el estado de las aguas de las fuentes o vertientes; el tipo de cansancio en el trabajo; la presencia de ciertas formas de vientos, los matices de la luz del atardecer (antawara); la manifestación de la imagen de la persona que tiene que morir (especialmente en las noches de luna); las pesadillas que sufren algunas personas en la noche de sueño (alma ñit'in); otros signos de los sueños. Finalmente, los yatiris son los que saben de los signos de la muerte en la lectura de la coca.

La muerte no es motivo de tragedia o terror en el mundo andino. De todos modos, la muerte es siempre un momento de dolor y mucha tristeza. Es así que, cuando aparecen los signos de la muerte muy rápidamente se ensombrecen nuestros corazones. Toda la comunidad tiene que preocuparse para que no llegue esa amenaza. En especial se debe saber de alguna manera, si esa persona tiene que morir o no todavía. Es también un hecho que los yatiris pueden cambiar la muerte y devolver la vida a la persona que necesita vivir más tiempo. En estas zonas de Ayopaya existen los ritos para devolver la vida o cambiar la muerte.

Una vez que se sabe que la muerte tiene que ocurrir, lo único que queda es esperar de la mejor manera posible, para que la persona muera "bien". Esto significa la preparación adecuada para el momento de la muerte, las atenciones necesarias a los antepasados, a los achachilas y todas las divinidades que protegen la vida. Solamente se quiere morir en conformidad de armonía en las relaciones existenciales.

3.2 El velorio : El hacer velorio, parece ser muy común entre las costumbres de la humanidad. Sin embargo, las comunidades andinas tienen

sus particularidades al respecto. Por ejemplo, tienen su propia forma de preparar el cuerpo, las atenciones al difunto, las despedidas, las recomendaciones, los perdones, las oraciones, la comida, el pijchu (coca), las bebidas, la forma de vestir de los participantes y propiamente de los familiares del difunto.

Son momentos de diálogo muy cercano con el alma del difunto. Los participantes entran en conversaciones sobre la vida y recuerdos del difunto. En realidad, se logra recorrer y recordar toda la vida del alma y su familia con su comunidad. Especialmente se trata se recordar los momentos de dificultades a nivel personal, familiar o comunitario. Pues, se quiere despedir el alma restaurado de sus deudas o faltas que pueda haber cometido, o en algún caso, falta que complete o cumpla sus compromisos.

La despedida del alma no puede ser sin antes realizarse el gesto del perdón. Quizá el difunto tuvo algunos problemas en su vida. Es justamente este momento su última oportunidad para reconciliarse. Y los presentes en el velorio tienen la obligación de propiciar al difunto ese momento oportuno para que pueda armonizar sus relaciones con las personas. Al mismo tiempo, el alma estará dispuesto a perdonar a los que le hicieron daño en su vida, pero espera que se acerquen a su cuerpo y le pidan perdón. Es así, cada quien se acercará al difunto tantas veces que vea conveniente, para pedirle perdón por sus faltas. Es impresionante ver los abrazos de despedida y de perdón, durante esta noche y el día del entierro.

Durante el pijchu de la sagrada coca, se contarán recuerdos en forma espontánea. Claro está que, en su mayoría son recuerdos buenos. Sin embargo, alguien siempre expresa también algún recuerdo no tan agradable. Este recuerdo es inmediatamente recomendado a Dios para que sea perdonado el alma. En fin, esta persona ya se ha muerto; que Dios lo reciba.

Cabe destacar el carácter de obligatoriedad y compromiso comunitario en la participación y acompañamiento en el velorio al difunto. Es realmente una expresión profunda del ayni. Todos llegaremos a ese momento. Tal vez, entre los vivos podemos tener indiferencias, pero con el difunto no es posible ser indiferente. Ellos tienen que ser muy bien atendidos y sus recomendaciones deben ser bien escuchadas.

3.3 El entierro : Un vez que el cuerpo esté bien preparado, para que el alma tenga un viaje sin percances, se acompaña al cuerpo del difunto para su entierro.

- **Aya wakichiy - la preparación del equipaje del finado:** La forma tradicional de preparar el cuerpo para su viaje, consiste en proveerle

sus particularidades al respecto. Por ejemplo, tienen su propia forma de prepa-
rar el cuerpo, las atenciones al difunto, las despedidas, las recomendacio-
nes, los perdones, las oraciones, la comida, el pijchu (coca), las bebidas, la
forma de vestir de los participantes y propiamente de los familiares del di-
funto.

Son momentos de diálogo muy cercano con el alma del difunto. Los participantes entran en conversaciones sobre la vida y recuerdos del difunto. En realidad, se logra recorrer y recordar toda la vida del alma y su familia con su comunidad. Especialmente se trata se recordar los momentos de dificultades a nivel personal, familiar o comunitario. Pues, se quiere despedir el alma restaurado de sus deudas o faltas que pueda haber cometido, o en algún caso, falta que complete o cumpla sus compromisos.

La despedida del alma no puede ser sin antes realizarse el gesto del perdón. Quizá el difunto tuvo algunos problemas en su vida. Es justamente este momento su última oportunidad para reconciliarse. Y los presentes en el velorio tienen la obligación de propiciar al difunto ese momento oportuno para que pueda armonizar sus relaciones con las personas. Al mismo tiempo, el alma estará dispuesto a perdonar a los que le hicieron daño en su vida, pero espera que se acerquen a su cuerpo y le pidan perdón. Es así, cada quien se acercará al difunto tantas veces que vea conveniente, para pedirle perdón por sus faltas. Es impresionante ver los abrazos de despedida y de perdón, durante esta noche y el día del entierro.

Durante el pijchu de la sagrada coca, se contarán recuerdos en forma espontánea. Claro está que, en su mayoría son recuerdos buenos. Sin embargo, alguien siempre expresa también algún recuerdo no tan agradable. Este recuerdo es inmediatamente recomendado a Dios para que sea perdonado el alma. En fin, esta persona ya se ha muerto; que Dios lo reciba.

Cabe destacar el carácter de obligatoriedad y compromiso comunitario en la participación y acompañamiento en el velorio al difunto. Es realmente una expresión profunda del ayni. Todos llegaremos a ese momento. Tal vez, entre los vivos podemos tener indiferencias, pero con el difunto no es posible ser indiferente. Ellos tienen que ser muy bien atendidos y sus recomendaciones deben ser bien escuchadas.

3.3 El entierro : Un vez que el cuerpo esté bien preparado, para que el alma tenga un viaje sin percances, se acompaña al cuerpo del difunto para su entierro.

- **Aya wakichiy - la preparación del equipaje del finado:** La forma tradicional de preparar el cuerpo para su viaje, consiste en proveerle

de todo lo que un ser humano necesita para una larga travesía. Así es como se cree, que el alma del difunto caminará mucha distancia, donde puede que pase hambre, tenga sed, o pase frío. Quién sabe, tal vez se encuentre muy solitario, o a lo mejor, esté también acompañado de muchos otros ... Es importante que se lleve todo lo necesario para subsistir en el viaje y compartir con los que le acompañan. El difunto debe proveerse de suficientes alimentos, ropa, coca, herramientas, utensilios. Todas estas cosas se colocan cuidadosamente junto al cuerpo del finado, especialmente aquellas cosas que él acostumbraba utilizar durante su vida cotidiana. Sus gustos y preferencias deben ser tomados muy en cuenta.

Se cree también que si no tiene consigo sus prendas personales, puede estar penando el alma en este mundo en busca de las cosas que le faltan. Por lo tanto, sus familiares y las personas allegadas a la vida del finado deben estar atentos y vigilantes para que no falte lo esencial de las provisiones para su viaje.

- Aya pusay -En el camino al cementerio: Es sumamente importante mantener la idea del camino. El difunto va como caminando o, mejor dicho, se va después de la despedida. La comunidad tiene la obligación moral de acompañar al cuerpo del difunto en su caminar hacia el cementerio.

Los familiares del finado no deben participar en el traslado del cuerpo. El ayni de llevar los restos mortuorios corresponde a los otros miembros de la comunidad, que en lo posible no tengan lazos de familiaridad sanguínea con él o con ella.

En este caminar del difunto hacia la sepultura, acompañado de toda la comunidad, se tendrá que observar algunas atenciones muy importantes hacia el difunto y los signos que puedan presentarse durante el recorrido. Por ejemplo: los lugares de descanso que no deben ignorarse, ni las oraciones, ni las ofrendas, ni los servicios a los que llevan el cuerpo. Entre los signos, se tendrá que ver la forma de los vientos, la presencia de los animales, los matices del horizonte, el llanto de los acompañantes y familiares, y otras expresiones, especialmente de los más allegados al difunto.

Por otra parte, es bueno recordar los signos que pueden presentarse en relación al mismo cuerpo del finado, como el peso y las dificultades que pueden ocasionarse en el camino. Es probable que el alma del difunto esté deseoso de llevarse a otra alma de los vivos. En este caso, los sabios o yatiris tendrán que hacer algunos ritos para solicitar al alma que se va, que no robe otra alma de los presentes o de sus familiares; no sea que alguien se muera antes de haber cumplido con toda su misión en este mundo.

- Aya p'ampay -El entierro del cuerpo: Existen formas diferentes

para el entierro de los cuerpos de los difuntos. En la actualidad, lo más común es el entierro bajo tierra. En algunas comunidades, también se utilizan las «covachas» o nichos preparados con adobes o ladrillos. La preferencia del entierro bajo tierra es aún relevante en la mayoría de las comunidades quechuas. Es verdad que esta forma de entierro responde más a la filosofía andina: el volver al seno de la Madre Tierra. En cambio, la utilización de los nichos responde más a las costumbres citadinas, ahora ya asumidas en las comunidades originarias.

Con referencia al entierro del cuerpo del difunto, cabe destacar la orientación con que debe estar descansando este cuerpo. La cabecera estará orientada hacia la salida del sol, o en su caso hacia el Norte. No es bueno que el difunto descanse con otra orientación. Esta manera de orientar la sepultura, responde al sentido de la esperanza de volver a la vida de una manera diferente y mejor que la ya vivida (Pachakuti). Llegarán los tiempos nuevos.

Durante el entierro mismo existen aún más costumbres, como son: las despedidas, los perdones, los encargos, los envíos. Y se van completando las provisiones de todo lo necesario para el viaje del alma. Las lecturas de los signos tendrán que observarse con más atención. Ya en ese momento se puede saber si el ama será bien recibido por las divinidades o no.

Luego del entierro, se dejarán sobre la sepultura las guirnaldas, o coronas de flores y de papel de color, según la edad del difunto. Otro elemento importante es ahora la presencia del crucifijo en la cabecera de la tumba. Este signo responde a que las comunidades de este sector de Ayopaya son casi en su totalidad católicas. Es así que las tradiciones cristianas forman parte de sus expresiones religiosas. La mayoría de las oraciones que acompañan el sepelio son cristianas, por no decir la totalidad. Claro está que, muchas de estas oraciones son apropiaciones y adaptaciones a la manera de vivir del pueblo quechua.

Después de la realización del entierro, la comunidad tendrá que seguir acompañando a los familiares del finado. Especialmente la noche del entierro continúan los ritos de despedida en medio del compartir de las comidas y bebidas.

3.4 El lavatorio : A los dos o tres días después del entierro se convoca a todos los familiares del finado para proceder al lavado de sus prendas de vestir. El lavatorio va acompañado de unos rituales propios para estos momentos. Se trata de la purificación de las ropas, del ambiente y de la vivienda del difunto. Todas las pertenencias del alma deben ser despachadas adecuadamente.

Según las costumbres que difieren de lugar a lugar, algunas de las vestimentas del finado pueden ser entregadas a sus familiares, según el rol de importancia que éstos desempañan en el ayllu.

3.5 Los misachicos : Dentro del marco de la tradición cristiana asumida en las comunidades andinas, se ofrecerán misas para la salvación del alma del difunto. Entre las misas para los difuntos, se distinguen principalmente las siguientes: la misa de los nueve días, la misa del tercio, que corresponde a los seis meses después del fallecimiento y la misa del año. Esta última misa va acompañada de la costumbre del «quite de luto». Posteriormente seguirán las ofrendas de las misas como recordatorios.

4. Los tres años

Tres años vive el alma junto a sus familiares y la comunidad. Según el pensamiento andino, las almas de los difuntos no se van de manera inmediata de este mundo a la otra dimensión de la vida. Las almas permanecen aquí, en el Kay Pacha, durante tres años. En este tiempo ellos deben ser muy bien atendidos, según las tradiciones y costumbres de las comunidades andinas. Por otra parte, se trata de un tiempo de peregrinación del alma en busca de su plenificación para llegar a ser bien recibido por la Suprema Divinidad.

Después de tres años las almas son despedidas de este mundo. Pero no son olvidadas. Cada año, en el mes de Noviembre, serán recordadas y esperadas con diferentes atenciones, como «Ñawpa almas», almas que quedaron en la lejanía del tiempo pasado, pero que al mismo tiempo están presentes en la vida cotidiana de su familia y comunidad.

5. La fiesta de los difuntos: Las almas vuelven

La fiesta de los difuntos, en las comunidades andinas, así como en otras comunidades indígenas de América Latina, es muy importante. La tradición nos cuenta que, desde tiempos muy antiguos, nuestros antepasados cultivaban costumbres y tradiciones en torno a la fiesta de los difuntos, las mismas que se celebraban, y se celebran hoy, durante el mes de Noviembre.

La fiesta de Todos Santos del primer año será de bastante importancia. Es en realidad la primera espera del ser querido que ha fallecido. Los preparativos para esta fiesta se realizan con sumo cuidado. No es bueno que

falte algo que puede ser buscado o necesitado por el alma que retorna, para compartir con los suyos.

Todos Santos del primer año, también se conoce como la «fiesta del alma nueva» (musuj alma). Todos lo detalles de esta fiesta serán también bien observados por los integrantes de la comunidad. Tenemos un ayni que cumplir con el alma y como tal tenemos que brindar lo mejor en esta primera espera. Realmente no sólo se trata de un cariño que puede ser expresado al difunto, sino que es una expresión de responsabilidad y compromiso frente a los nuestros que se despidieron de esta vida.

El segundo año la fiesta de Todos Santos, si bien es también de bastante importancia, ya no es tan exigente como la del primer año. Los elementos que acompañan las mesas de espera o de ofrendas, no son tan abundantes como en el primer año de espera. Sin embargo, el grado de compromiso y responsabilidad permanece sólido como en la primera fiesta.

El tercer año de fiesta, es aún más sencillo en cuanto a su preparación y el aporte de elementos en la mesa de ofrendas. Pero por otra parte tiene su propia importancia la espera del difunto en el tercer año, por cuanto las almas se despiden definitivamente con la kacharpaya de esa fiesta del tercer año.

5.1 La espera de los angelitos : El día 31 de Octubre es el día de la llegada de los «angelitos», así como se llaman a las almas de los niños o niñas que han fallecido. En este día llegan las almas de los niños. A estas almitas se los conoce con el nombre de los angelitos o «Gloria Angelitos». Son realmente personajes celestiales a imagen de los ángeles, imagen aprendida de la primera evangelización de esta región. Los niños no tienen pecado alguno y cuando fallecen son recogidos por Dios en el mismo instante. Ellos se encuentran con Dios desde el primer momento. Esta es la fe del pueblo andino.

La espera de los angelitos principalmente es realizada y representada por los niños de la comunidad. Toda la alimentación es preparada para ellos y el altar o la mesa de ofrendas se llena con los elementos que necesitan los niños o que les gusta.

Los niños ofrecen sus oraciones para las almitas angelitos. Por estas oraciones, cada niño recibe una o más ofrendas, que consiste en las figuritas de masas, dulces, frutas, leche, chocolate y otros. En el altar están todos los alimentos que consumen los niños. No deben faltar las flores en esta celebración. Las flores son expresión visible del corazón de los angelitos.

Muchas veces los niños de la comunidad se organizan en grupos de

oración, llamados "coros", para recorrer todas las casas de la comunidad. Especialmente las casas de las almitas nuevas, donde se sabe que existe más abundancia de ofrendas de oración.

5.2 La espera de las almas mayores : El día primero de Noviembre es el día de la espera de las almas mayores. En este día se preparan los altares en la casa de la familia del difunto. Estos altares contienen una infinidad de elementos, preparados muy especialmente para esta ocasión y según los gustos y costumbres del difunto. Estas ofrendas están acompañadas por una cantidad de figuras simbólicas en miniaturas preparadas de masa de pan y dulces.

La presencia del alma se determina por la lectura de los signos, como son: la presencia de las moscas, el viento, las aves, insectos o la llegada de alguna persona en particular. Después del reconocimiento de la llegada del alma, todos los presentes reunidos frente al altar, dan la bienvenida y presentan las ofrendas puestas sobre el altar.

Luego de la bienvenida, se inicia el pijchu en honor al difunto por el que se preparó el altar y en memoria de todos los difuntos recordados por los presentes.

Los presentes en la casa del difunto, constantemente estarán ofreciendo sus oraciones en memoria del alma y de sus difuntos familiares. Después de cada oración, los dueños de la casa entregarán las ofrendas consistente en urpus (ofrendas de pan) y otros elementos que forman parte del altar, a todos los presentes como signo de agradecimiento por sus oraciones.

5.3 La visita y ofrecimiento a las almas en el cementerio : Ya en la noche del día primero de Noviembre, toda la comunidad se dirige al cementerio, donde ofrecerán oraciones para sus respectivos difuntos. Los elementos que se manejan como ofrenda para almas mayores en esta noche, son velas, chicha, ponches y otras bebidas alcohólicas. Y la ofrendas para los niños son api, chocolate y leche. En algunas comunidades andinas los deudos de una alma nueva se quedan esta noche en sus casas esperando a los grupos que visitan los altares de los difuntos. El día dos de Noviembre es el día de la visita a los difuntos en el cementerio, también se conoce como el día del «mast'aku» o «apxata», porque en este día se lleva al cementerio todas las ofrendas para los difuntos. Se prepara como un altar sobre la tumba de cada una de las almas y se les ofrece comida, bebida, urpus y otros elementos, según las costumbres de cada lugar. En este día, los andinos nos dirigimos al

cementerio para ofrecer oraciones a los difuntos. Estas oraciones son realizadas de diferentes maneras, según la costumbre del lugar. Parte indispensable de todo el ofrecimiento para los difuntos, es también la música: es un signo de la alegría del encuentro y también de despedida. Todo se desarrolla en un ambiente de festividad, reverencia y mucho respeto a las almas. Un aspecto importante, es la atención que prestan al difunto sus ahijados y compadres, quienes tienen la obligación de llevar ofrendas para pedir las oraciones de los presentes por el alma de su compadre o padrino.

5.4 La despedida de las almas : Al terminar el día 2 de Noviembre, se realiza el levantamiento del altar, acompañado por unos coros de grupos preparados para esta finalidad. Nuevamente se presentan los grupos de música, los mismos que acompañan el baile de despedida.

En algunas comunidades las estructuras de los altares preparados para las ofrendas en la casa del difunto, son llevados a los lugares señalados para este fin y otros lo llevan a los cementerios. Durante este traslado se practica el juego de las almas. Son juegos de despedida, donde aparecen personajes que representan el alma, los demonios que estorban en el camino, el cura, los consejeros, los sabios y el pueblo. Es realmente una escenografía del viaje del alma.

5.5 Wayllunk'as- Los compadres : Durante los tres días siguientes continúa la fiesta con los columpios. Estos días son conocidos como «qhochi pacha p'unchaykunas». Son tres días de fiesta, donde se va realizando la despedida de los difuntos. Esta parte de la festividad de los difuntos es muy propio de los pueblos quechuas, especialmente de la zona de los valles. En cambio, en la zona del altiplano andino se realiza el baile comunitario.

Asociados a la fiesta de los difuntos, como costumbres de la época, se desarrolla la búsqueda y aceptación de compadres por medio del envío y la recepción de las «t'anta wawas» - los niños de pan - y el compromiso del bautismo respectivo. Es una costumbre que se desarrolla entre «broma y serio"; pero llega a concretizar unas relaciones de responsabilidad, solidaridad y respeto entre las personas en su calidad de compadre o comadre.

La misma relación de compadre o comadre se logra con las «runtu canastas» - las canastas con huevos - presentadas en las «wayllunk'as», los columpios. Esta costumbre fortalece el sentido comunitario en la vida andina.

6. Los riwutus -la muerte trágica.

Las almas de las personas que mueren de forma trágica, permanecen en este mundo. La personas que mueren en un accidente o los que son asesinados, son considerados como «riwutus» - almas tributantes. Es decir, estas almas permanecen en este mundo y no tienen acceso al camino del retorno al principio.

Es sumamente interesante ver la devoción que los andinos tenemos ante los riwutus. Ellos están en este mundo para ayudar a los vivos en todas sus necesidades. Pero también necesitan ser atendidos debidamente.

En varios lugares de la zona andina podemos encontrar como santuarios en el lugar donde fallecieron estos riwutus. A ellos no les faltan velas ni flores como ofrendas.

Se puede decir que los riwutus son considerados como los bienhechores directos de las comunidades y de las personas en particular. Un ejemplo concreto es el hecho que los yatiris tienen su riwutu personal a quien consultan en casos muy difíciles, les piden favores y muchas veces les obligan a manifestarse. Pero el yatiri tiene también la obligación de servirle adecuadamente.

Conclusión: el retorno al principio

La muerte es un paso trascendental en la vida porque la vida retorna a su principio, así es la experiencia andina de la muerte.

Desde una percepción de la cosmovisión andina sabemos que los «ajayus» - las almas de los difuntos - vuelven para compartir en la convivencia de difuntos y vivos de la comunidad. Esta convivencia da sentido de unidad y restauración de la armonía cósmica.

La fiesta de los difuntos proyecta a las comunidades andinas hacia un sentido de esperanza y realización de la humanidad, incluso más allá de la territorialidad temporal. Las almas contribuyen en la restauración de la armonía y el equilibrio de las relaciones existenciales. Son tiempos propicios para el inicio de una vida nueva.

La muerte en el contexto Uru: el caso Chipaya

por

Lic. Orlando Acosta Veizaga

Introducción

Los rituales mortuorios son aspectos importantes en la historia de los pueblos originarios y expresan la manera de vivir. Mientras exista actividad productiva del hombre existirá cultura. La muerte está en la naturaleza y por lo mismo en la cultura de los pueblos.

En los urus los rituales mortuorios ayudan a manejar con cuidado ese entorno natural. Desde antes - otros pueblos - les consideran y ellos mismos se consideran ser los herederos, por descender de los antepasados. Cuando hablan de su origen se identifican con los Chullpas con las formas de momificación de nuestros antepasados, sus técnicas y conocimientos de tratar a los difuntos para mantenerles y para coexistir con ellos. No dudan en afirmar lo siguiente: "Somos chullpapuchus", es decir, los descendientes de la gente que desde tiempos inmemoriales habitó la geografía andina.

Los urus con paciencia y actividad creativa se adaptaron al altiplano. Se caracterizan por su gran movilidad, nómadas que se desplazan por mantener y mejorar la producción de la pesca, de la caza y de la recolección. Aunque en el presente estas acciones de vida y de muerte no son bien comprendidas, sin embargo, su presencia y su forma de vida es la mejor manera de expresar su libertad.

Los chipayas son parte de la Nación Originaria Uru la que incluye también los muratus, iruhitus, quienes tratan de reivindicar a sus otros hermanos: los coros, los capillus, los uros, los islugas, etc. por eso hemos tratado de acompañar y destacar el complejo ritual mortuorio de los chipayas, como parte de la historia de los kjot suñi u hombres del agua. De todos modos la muerte está presente en la vida y ayuda a recrear nuestra cultura.

Vida y muerte

En la cultura de los urus de Chipaya los muertos son parte importante de la comunidad. El contexto originario destaca la presencia e influencia en todas las actividades: trabajo y producción, enfermedades, fiestas, problemas de conducta social.

Con respecto a este punto, los difuntos conocen el comportamiento de cada originario. Cuando a algún miembro de la comunidad le roban animales, objetos o dinero puede advertir al o a los ladrones que revisen su

conducta, devolviendo los bienes ajenos. Cuando el daño no es reparado, las víctimas acuden al yatiri (sabio del pueblo cuyo poder de comunicación con los ancestros busca establecer la vida alejando a los males y a las desgracias). Este traerá una calavera del cementerio de la capilla de los muertos o del campo santo, en cuyo interior se guardan los huesos de los ancestros. El cráneo de uno de ellos es llevado hasta el sitio donde ocurrió el delito. Durante tres días el yatiri y las víctimas conversan con el t'ojlu "tatarabuelo, nuestras cosas se han perdido, tú sabes quién es el ladrón; haz que se arrepienta y devuelva". Durante esos días, se atiende con mucha confianza y cuidado el cráneo, el mismo que se encuentra rodeado de pastéreos y tablillas de los difuntos (elementos rituales que simbolizan la presencia de los antepasados invocados), de incienso, de copal, de k'oa (mesa ritual) y de velas. Los que efectúan el rito, también piden permiso del mayordomo para tocar las campanas del templo. De esta manera, el difunto invoca al espíritu del malhechor para que devuelva. Los que se arrepienten dejan los objetos en el patio o cerca de la vivienda, pero los que se resisten y no lo hacen no pueden dormir en la noche, padecen de enfermedades y mueren de tanto sufrimiento: "lo que se pierde, se pone a la calavera". Cuando aparecen los bienes robados, el dueño no vuelve a usar de ellos; de acuerdo al valor los vende o los regala a otros originarios.

En la cosmovisión originaria, se trata a los difuntos con cariño, con poca pena, pero con profundo respeto y consideración. Todos conocen el poder que tienen.

Cuando el rayo cae sobre la vivienda y causa daño a la familia, los afectados solicitan la presencia del yatiri, quien verifica la posición del impacto. Si el rayo entró por el lado izquierdo de la vivienda, significa que es castigo del alma. En este caso, el yatiri realiza el rito de la jayricha con el fin de salvar a la familia. Si el rayo mató a alguna persona, lo entierran a los dos días en las afueras del cementerio. Hacen lavar ritualmente su ropa con otra persona, en una ceremonia llamada "lavatorio". La comida y los bienes se regalan a los más pobres entre los pobres. El yatiri habla con el rayo y con las almas, para que no haga llorar a esa familia: "Hay que darle cariño al rayo". La mesa de ofrendas para el rayo tiene los siguientes elementos:

- Piedra de rayo
- Maíz negro molido (kulli)
- Maíz blanco molido (llumpaqa)
- Pastéreo para San rayo
- Pastéreo para Santiago
- Pastéreo para Gerónimo
- Pastéreo para San Felipe

Se reúne toda la familia, se queman en el lugar del suceso las ropas y los enseres, rogando al rayo y a los difuntos que salven a la familia. Wilanchan (sacrifican), de acuerdo a la economía familiar: un chancho, un cordero o una llama. Comen sin sal y empiezan a desatar la vivienda afectada. Mientras tanto, el yatiri hace sumergir la piedra de rayo en agua de la lluvia, le añade los dos maíces molidos: kulli y llumpaqa y los pastéreos y les da de beber a los enfermos. Finalmente bendice el hogar y el lugar donde impactó el rayo.

Si el rayo penetró por el lado derecho de la vivienda es para bien de la familia, porque viene de Dios, en agradecimiento se realiza el mismo rito anterior.

Los cambios se efectúan a nivel de la ubicación de los panteones en el desarrollo histórico del pueblo. Cambian de lugar de acuerdo al aumento poblacional. También provocan cambios el contacto con las nuevas costumbres y las formas de vida modernas. Por ejemplo, los automóviles y otras conquistas mecánicas del presente, dan nuevas señas para anunciar la muerte. Por eso que "la otra vida es un pueblo donde todos, por cualquier medio tenemos que llegar". Este pueblo está ubicado en el punto cardinal del Oeste.

Anuncios de muerte

"Las enfermedades y la muerte no vienen así no [illegible]s; se an[illegible]cian"; este testimonio se refiere a que los urus en general encuentran señas con significados profundos en los sucesos del día. La existencia de este pueblo inmemorial está ligada a la vida de la naturaleza altiplánica, y de las pampas circunslacustres, de los ríos y de los lagos. Los originarios obtienen de esta geografía, sus alimentos en actividades de cacería, de pesca y de recolección. Estas actividades, como otras, tienen sus riesgos que en algunos casos empujan hacia la muerte. Los uru chipayas muestran a través de gestos, posiciones, signos y símbolos que la muerte es un aspecto natural de la vida, a la que hay que mostrar respeto y sensibilidad. "La enfermedad camina, la muerte también". Para la gente lacustre este hecho está en el entorno cultural. Enfermedad y muerte se anuncian generalmente a través de los sueños, de los objetos del hogar, de los animales, etc. No importa en qué circunstancias ocurra el desenlace hacia el deceso; queda claro, que hay señales que ayudan a entender y familiarizarse con los que pasaron a la otra vida.

El hecho de que un originario - involuntariamente - se siente con vista al O este, es anuncio de muerte para él: "es la posición de sentarse de los muertos".

La persona que anuncia su fallecimiento, se muestra en los sueños

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

Se reúne toda la familia, se queman en el lugar del suceso las ropas y los enseres, rogando al rayo y a los difuntos que salven a la familia. Wilanchan (sacrifican), de acuerdo a la economía familiar: un chancho, un cordero o una llama. Comen sin sal y empiezan a desatar la vivienda afectada. Mientras tanto, el yatiri hace sumergir la piedra de rayo en agua de la lluvia, le añade los dos maíces molidos: kulli y llumpaqa y los pastéreos y les da de beber a los enfermos. Finalmente bendice el hogar y el lugar donde impactó el rayo.

Si el rayo penetró por el lado derecho de la vivienda es para bien de la familia, porque viene de Dios, en agradecimiento se realiza el mismo rito anterior.

Los cambios se efectúan a nivel de la ubicación de los panteones en el desarrollo histórico del pueblo. Cambian de lugar de acuerdo al aumento poblacional. También provocan cambios el contacto con las nuevas costumbres y las formas de vida modernas. Por ejemplo, los automóviles y otras conquistas mecánicas del presente, dan nuevas señas para anunciar la muerte. Por eso que "la otra vida es un pueblo donde todos, por cualquier medio tenemos que llegar". Este pueblo está ubicado en el punto cardinal del Oeste.

Anuncios de muerte

"Las enfermedades y la muerte no vienen así no [illegible]s; se a[illegible]cian"; este testimonio se refiere a que los urus en general encuentran señas con significados profundos en los sucesos del día. La existencia de este pueblo inmemorial está ligada a la vida de la naturaleza altiplánica, y de las pampas circunslacustres, de los ríos y de los lagos. Los originarios obtienen de esta geografía, sus alimentos en actividades de cacería, de pesca y de recolección. Estas actividades, como otras, tienen sus riesgos que en algunos casos empujan hacia la muerte. Los uru chipayas muestran a través de gestos, posiciones, signos y símbolos que la muerte es un aspecto natural de la vida, a la que hay que mostrar respeto y sensibilidad. "La enfermedad camina, la muerte también". Para la gente lacustre este hecho está en el entorno cultural. Enfermedad y muerte se anuncian generalmente a través de los sueños, de los objetos del hogar, de los animales, etc. No importa en qué circunstancias ocurra el desenlace hacia el deceso; queda claro, que hay señales que ayudan a entender y familiarizarse con los que pasaron a la otra vida.

El hecho de que un originario - involuntariamente - se siente con vista al O este, es anuncio de muerte para él: "es la posición de sentarse de los muertos".

La persona que anuncia su fallecimiento, se muestra en los sueños

COCHABAMBA - BOLIVIA

sacando agua de un pozo en el medio de una casa en construcción, también cuando posteriormente este líquido servirá para cocinar.

La persona que va morir aparece en los sueños caminando por el río, por el lago, o por los charcos de agua.

Cuando el que sueña aparece entrando en un pozo con agua y en medio del sueño súbitamente despierta, es anuncio de su muerte.

Cuando aparece una persona conocida construyendo su vivienda a toda prisa, dicen que está haciendo su casa en el cielo.

Cuando en los sueños se ve a un camión estacionado en el patio de la casa de uno mismo o de otro originario, es anuncio de su viaje al otro mundo.

Cuando una persona aparece subiendo por una escalera, significa que su alma está subiendo al cielo.

Cuando a una persona conocida se la ve volando, es por que se despide del pueblo; de esa manera anuncia su muerte.

Si durante la visita de algún amigo de la familia caen objetos inesperadamente, es anuncio de muerte.

Cuando se rajan las campanas del templo, significa que están enfermas y que por este mismo hecho llegarán enfermedades mortales al pueblo. Un originario cuenta: "Entre 1961 a 1964 habían muchos niños que morían a causa de enfermedades epidémicas. De cinco a ocho niños se enterraban por día, entonces a algunas personas se les reveló en los sueños "que las campanas estaban enfermas y que pedían atención urgente, entonces, fueron a consultar a un originario aymara, que conocía trabajos de fundición. Este les pidió mucho bronce para volver a fundir las campanas. Las campanas de la torre tienen un poder fuerte para anunciar la muerte de los originarios. Ese año, se encontraron rajadas hasta llegar al corazón. Bueno, por estar nuevamente fundidas y esta vez en territorio de los carangas les hemos llamado pusicaranguiñus. De esa manera pudimos evitar más muerte en el pueblo".

Cuando una mariposa nocturna llamada 'jesko' ingresa al hogar, anuncia la muerte. Si la mariposa es hembra anuncia la muerte de la mujer; si la mariposa es macho anuncia la muerte del hombre.

Cuando la lechuza quzqa se posa encima de la vivienda y emite sonidos por el pico: "... qusquu ... qusquu ..." es señal de muerte para algún miembro de esa familia. También cuando este animal al estar encima de la vivienda pone su cuerpo y su mirada hacia el Oeste.

Cuando la lechuza juku entra al pueblo y se queda por varias horas, es señal de muerte para algún originario. Para romper esa sentencia o maldición los chipayas persiguen a este animal hasta darle muerte, cuando menos hasta que salga del pueblo.

Cuando el búho o la lechuza se aparecen en el camino de las personas, volando por encima de ellas o cayendo en su delante es señal de muerte.

Cuando cualquier animal raro entra al pueblo anuncia la muerte de varias personas.

Cuando el ave 'leqe leqe' se pone a descansar cerca a las casas y se pone a cantar anuncia la muerte de algún miembro familiar. "Es pájaro maldito que con su presencia y su canto se lleva el alma de las personas".

Cuando el zorro qiti entra al pueblo, anuncia la muerte de muchos originarios en poco tiempo. "En 1964, en una mañana entró el qiti por el lado del cementerio. Le perseguimos hasta alcanzarle y darle muerte, pero igual, enfermaron y murieron muchas personas. Es que el zorro vino a anunciar la muerte. Sin embargo, cuando el zorro entra al corral de los ganados, no hay que enojarse por sus fechorías; más bien le ahuyentamos con cariño y respeto, con k'oya y con oraciones a la madre tierra, diciéndole: 'Virgencita, amarra a tu perrito'".

Cuando el zorrino entra al pueblo, es anuncio de muerte para varias personas.

Cuando el perro llora o aúlla en horas de la noche, anuncia la muerte de algún originario. "Para que no se cumpla la sentencia; hay que reñirle: 'Vaya a morir a otro lado, perro de mierda'".

Cuando el lagarto jaririnku entra en el bulto o entre las ropas, es anuncio de muerte para esa persona o para algún familiar.

Significacion

Ante las cosas inexplicables, los originarios muestran bastante susceptibilidad y tratan de encontrar significados, para evitar que ocurra la muerte. En algunas ocasiones realizan prácticas rituales de acuerdo al saber del pueblo, actos que rompan y que eviten llegar al encuentro con la muerte. Cuentan: "Hay que cortar el camino hacia la muerte, porque la muerte puede seguir encadenando a los familiares o a la comunidad. En este caso, hay que hacer ritos especiales. Uno de ellos es con dos quirquinchus vivos, macho y hembra, colocados encima de un mantel blanco, donde también, en el centro, se encuentran tres pedazos de hilos de colores, uno rojo, otro negro y otro rosado. Los quirquinchus, deben recorrer a través del mantel, de Oeste (muerte) a Este (vida). Cada vez que llegan a un hilo de color, este debe ser roto por el yatiri, significando que se están rompiendo las cadenas de la muerte y volver a unir a la familia con las cadenas de la vida. Una vez que terminan su trayectoria los quirquinchus, el yatiri amarra con un hilo blanco - que significa vida - la mano derecha de cada uno de los miembros de la familia. Los hilos rojo, negro y rosado son los medios para comunicarse con la otra vida. Si no realizaríamos costumbres para poner tranca a las desgracias, éstas nos

provocan con peligros: accidentes, enfermedades, penas, etc. Los ritos dialogan con la muerte para que se vaya a otro lugar".

El velorio

Una vez que ocurre el deceso, el velorio durará - en horas - de acuerdo a las circunstancias que derivaron en la muerte: enfermedades, accidentes, suicidio, rayo, ajusticiamiento, etc. Cuando una persona enferma está en la fase terminal, los parientes no le abandonan; más bien, hacen turnos para acompañarle tanto de día como de noche. Una vez que deja este mundo, se reúne la familia, se trae a una persona como testigo y se prende una vela en el centro de la habitación o cerca del cuerpo. "La vela es la luz para el difunto, que le guía y le enseña el camino al cielo. La oscuridad es la muerte". Al muerto no se deja solo ni un instante, pero tampoco deben estar solos los parientes, sino, acompañados de otras personas adultas que entienden de estos sucesos. Si algún pariente se queda solo junto al muerto, corre el serio riesgo que entre a su vida el lari lari - el Satanás - que provoque enfermedades, hasta llevarle a la muerte. Las personas que acompañan evitan eso.

Mientras tanto, otros parientes van a toda prisa a llamar al mayordomo, al sanitario o también al registro civil, para que "vean que no haya señales de violencia en el cuerpo", que confirmen y certifiquen la muerte anotando el estado corporal en un cuaderno. El mayordomo inmediatamente, como ve el cuerpo, pide al fabriquero que vaya hasta el templo y suba a la torre a tocar la campana y así comunique al pueblo el deceso. Al mismo tiempo que se toca la primera campanada, otras personas van a la estancia del difunto a traer una llama o un cordero - de acuerdo a la posibilidad económica - para la wilancha. Todo esto a favor solicitado por los dolientes.

La campana que anuncia tiene que comunicar cuál es el ayllu y el sexo del difunto. Los dos ayllus más antiguos, Manansaya y Aransaya, tienen en la torre del templo sus respectivas campanas; cada ayllu tiene una campana grande y otra pequeña. Las grandes anuncian la muerte de una persona de sexo masculino y las pequeñas anuncian la muerte de una persona de sexo femenino. Es diferente el tañer de las campanas cuando anuncian la muerte de las personas, que cuando convocan a reuniones del pueblo. Cuando anuncia la muerte de una persona en el pueblo, el tañer es: "... tin ... tin, tin ... tin ... tin, tin ..." Pero no es sólo anuncio. "Es también para pedir que el cielo abra sus puertas al finado." El mayordomo o el ex mayordomo o el fabriquero, debe tocar la campana para un muerto. No la puede tocar alguien que no cumplió con cargos originarios porque puede anunciar su muerte: "No cualquiera puede hacer llorar a la campana, porque puede anunciar su propia muerte."

Cuando la campana avisa al pueblo que hay un finado, los habitantes que realizan faenas agrícolas o de otra índole, dejan sus quehaceres. "Cuando no dejan sus trabajos hay castigos y desgracias en la familia; pueden enfermarse y morir los hijos. Pero una manera de evitarlo es haciendo costumbres con los quirquinchus".

Los jilaqatas, cuando escuchan el tañer de las campanas cierran las puertas de sus cabildos con dos candados: uno que representa al macho y otro que representa a la hembra. Se retiran a las estancias para orar y no atienden ningún trámite. Si harían lo contrario, traerían más duelo a su pueblo. Echar llave con dos candados, significa, cerrar el corral de los hombres y el corral de las mujeres para que no entre la muerte.

Entre tanto, inmediatamente el fabriquero se presenta ante el mayordomo y junto a otros ayudantes proceden a lavar el cuerpo con agua fría y sal. "Es el último baño de la persona para limpiar sus pecados y purificarle. Cuando hay violencia antes de la muerte, los signos se presentan en el cuerpo como manchas coloradas. Si hubo violencia, hace tiempo atrás, los signos se presentan en el cuerpo como manchas verdes, algo azuladas". Todos los detalles son anotados en un cuaderno. Con ese informe los parientes van a recabar el correspondiente certificado de defunción.

El mayordomo mide - por brazadas - el tamaño del cuerpo, poniendo la mano derecha en la cabeza y el izquierdo hasta donde le alcanza. Con esa medición, recomienda a los originarios amigos del difunto y de su familia construir el ataúd. "El cajón es la casa del difunto en la otra vida". Este cajón se construye en el patio de la vivienda del difunto.

En ese momento tocan también la segunda campanada. Inmediatamente el fabriquero y otros originarios se dirigen al cementerio a designar, de acuerdo al apellido del finado ,el lugar donde se excavará la tumba. "Cada familia tiene su parcela en el cementerio, y así era desde antes, cuando nos obligaron a enterrar en el atrio del templo".

En ese momento empiezan a vestirle en el lugar del velorio al difunto con su ropa usada, pero limpia: "Hay que vestirle con ropa vieja, porque en la otra vida llevará ropa nueva". Después le cubren con su cama tejida "para que durante el viaje no sienta el frío. Además, es para que vaya durmiendo, como tuvo sueños en esta vida". Finalmente le envuelven con un manto blanco: "Es señal que el pueblo le está enviando puro, respetando el traje del cielo". De esta manera se cubre casi todo el cuerpo, excepto el rostro, manteniendo el cuerpo sobre "la mesa de la partida". Allí le mantienen hasta que terminen de fabricar "la casa del muerto".

Una vez concluida ésta, proceden a introducir el cuerpo en el cajón.

En ese momento toca la tercera campanada. Al mismo tiempo, los dolientes preparan y envían unos costalcitos, taleguitas o bultitos de alimentos y/o comida para el viaje que emprende el difunto. Una de las bolsitas contiene alimentos crudos y secos: chuño, quinua, arroz, trigo, habas, pitos de quinua y cañawa. Otra de las bolsitas, contiene alimento cocinado en el día: trigo, mote o phisara de quinua. Otra de las bolsitas, contiene alimentos como: coca, lejía, azúcar y pastillas. Y finalmente una cuarta bolsita contiene sal. "El primero, es para vivir en el otro mundo, para su depósito, para su mercado. El segundo, es para que coma en el otro mundo. El tercero, es para que consuma durante su viaje, para el camino. El cuarto es porque el muerto se sirve los alimentos con bastante sal". En la primera, segunda y tercera bolsita introducen también pequeños pedazos de carne de cada una de las partes del cuerpo del animal sacrificado en la wilancha. Otros originarios, pero no familiares, aprovechan también la oportunidad para enviar a sus familiares que murieron en otro tiempo, encomiendas, es decir, otras bolsitas con alimentos. "Los difuntos preguntan por las encomiendas que envían los parientes. Cuando no enviamos, se enojan, porque piensan que les hemos olvidado". Los alimentos quedan como cabecera, amarradas al cuello. Los pedazos de carne son de la wilancha de una llama o cordero. "Estos animalitos son también los medios de transporte en la otra vida. El difunto va montado. En lo posible es mejor sacrificar una llama o un cordero de color negro".

Durante el velorio el cuerpo del finado se encuentra ubicado en la siguiente posición: los pies en el lado Oeste de la vivienda y la cabeza en el lado Este, hacia la puerta. Mientras tanto empiezan a llegar, poco a poco, otras personas que acompañan a los dolientes. De esta manera, las horas que dura el velorio están condicionadas de acuerdo a las circunstancias que le llevaron al deceso. Cuando fallece después de padecer enfermedades, el velorio dura pocas horas, entre doce o catorce horas. "Cuando la persona muere después de haberse quejado de enfermedades, su cuerpo está bien cansado. Rápidamente olisca y después de cuatro horas ya empieza a hincharse. A esos difuntos cuanto antes hay que enterrarles porque esos olores son peligrosos a la salud de las personas, especialmente de los niños, les pueden orejar. El olor del difunto entra en el organismo de las personas, especialmente en el de los niños, y les puede provocar enfermedades mortales".

Cuando el fallecimiento es a causa de un accidente, el cuerpo puede ser velado por más de veinticuatro horas. "Si la persona murió estando sana y de repente, su cuerpo es duradero y se puede velar hasta dos días. Todo depende de los parientes". También se afirma que el difunto crece unos cinco centímetros.

En el velorio los parientes se sientan cerca del féretro. Los hombres se ubican al lado Norte y las mujeres se ubican al lado Sur. Los parientes convidan cada cierto tiempo un vasito de canela caliente con un poco de alcohol. Así mismo convidan coca y en algunos casos hasta cigarrillos. En el transcurso de las horas nocturnas, algunas personas adultas narran cuentos a los jóvenes del pueblo, acerca de los muertos. "Dicen que en Chipaya se enamoraron dos jóvenes, hombre y mujer. Los padres no aceptaban esa relación. Un buen día, aprovechando una fiesta importante en el pueblo los enamorados decidieron escaparse hacia el lado de Huarsipita, hacia el lado de Azapa, dirección al mar (que es al Oeste del pueblo). Estando ya lejos del celo de los padres, el hombre decidió retornar al pueblo, argumentando que olvidó algo importante y prometiendo volver el día Lunes y estar por siempre al lado de su amada para continuar viaje. Sin embargo el día Domingo falleció atravesado la cabeza por un palo: la estaca de un telar que habían armado en el suelo; esto, en consecuencia de haber tropezado en una pita del tejido. Así, muerto y con bastantes horas de atraso se presentó el día Lunes a la cita prometida. Llevaba la cabeza vendada y estaba acompañado de una llama negra y también de su perro. En su mano derecha estaba atado la soga de los muertos que es un cabo de lana negra entorcelada hacia la izquierda. Cuando llegó la noche y ya era hora de dormir, el joven se tendió con los pies hacia el lado Oeste y la cabeza hacia el lado Este. La posición del joven al sentarse siempre se orientaba hacia el Oeste. Una vez que amaneció, retomaron el viaje que resultó largo, durante un mes el joven se obligaba a pasar y a perdonarse en todos los calvarios. Antes de finalizar el viaje se encontraron con una viejita del cielo, quien disimuladamente se acercó a la joven para preguntarle: '¿Por qué vienes con este joven que es del otro mundo? El es de los muertos. Eres una chica que todavía no te corresponde estar aquí. No puedes perderte en cuerpo y alma. Debes retornar a tu tierra'. En ese momento le entregó dos espinas de cactus para que lleve en su aguayo y también puso en su mano una piedra pulida como espejo. Pese a las advertencias, la chica seguía viajando al lado del joven. Así llegaron a un mar, de cuyas aguas salieron varios perros furiosos, los mismos que le atraparon al joven a la llama y al perro a quienes les arrastraron hasta sumergirles en las profundidades del agua. Cuando la jauría de perros pretendió hacer lo mismo con la joven, las espinas que ella llevaba en el aguayo se hicieron tan grandes y se cruzaron delante de ella, impidiendo que sus pasos siguieran adelante. Del mismo modo la piedra pulida que llevaba en la mano empezó a reflejar una luz que posteriormente generó una niebla para evitar que siguiera viendo a su compañero, quien desesperado y a medida que se alejaba más

y más le llamaba a su pareja, gritando: 'Paisanita, paisanita'. Al final la joven, comprendiendo que era el mundo de los muertos, decidió emprender el retorno a su pueblo, es decir, a la vida".

La noche del velorio transcurre entre esos cuentos.

El entierro

Al día siguiente las personas que hicieron el cajón se encargan de ir al cementerio a excavar la fosa o tumba en la parcela asignada a la familia. "El finado a través de los parientes compra su lote en el cementerio". Aunque no hay tarifa fija sin embargo el pago mínimo que se cancela es de cinco pesos bolivianos (US$ 0,91).

En esas horas matinales los servicios que ayudan en el lugar del velorio alimentan al perro que acompañó fielmente en vida a su amo, ahora difunto, con la mejor comida y con varias presas de carne. Esta atención se realiza con mucho esmero, respeto y cariño. Así el perro lleva su bultito de comida en el estómago.

Las personas encargadas de excavar la tumba una vez concluido la profundidad deseada cruzan las herramientas - azadón y pala - en la boca de la tumba. "Es la cruz sagrada de la herramienta para que no entre el demonio". La tumba abierta espera la hora del entierro. Se prefiere enterrar los difuntos entre las 10:00 y las 12:00 horas del día.

Los amigos y los familiares trasladan el cajón. En el momento de salir de la vivienda hacen sonar la primera campanada. Cuando sale el cortejo fúnebre los servicios barren apresuradamente la habitación donde se realizó el velorio, toda la basura la recogen en un mantel blanco o en un aguayo y la llevan apresurados hasta alcanzar al cortejo. Simultáneamente otros originarios introducen arena desde afuera hasta el cuarto donde hubo velorio, la echan al piso y la extienden parejo para que pueda marcar el difunto la huella de su acompañante. La habitación es cerrada con candado por los subsiguientes tres días.

Una vez que el cortejo fúnebre llega a los límites del patio del templo, donde paran para la primera estación, se toca la segunda campanada, cuyo tañer sigue hasta que transponga los límites. En ese momento algunas personas llevan de prisa al perro con una soga al cuello hasta las afueras del cementerio, al lado Norte, donde se encuentra la otra parcela de la familia. "Destinada a los que no están llamados por Dios".

Una vez que la comitiva del entierro está entrando al cementerio - la segunda estación - toca la tercera campanada, cuyo tañer dura hasta que depositen el cuerpo a un lado de la fosa donde los acompañantes rezan. Las

personas que llevaron al perro proceden a ahotcarle con la soga y a enterrarle. Inmediatamente llevan la soga para depositarla en el ataúd del muerto. Un pedazo de esa soga o un pedazo de lana negra le amarran en la mano derecha del difunto, significando que el perrito está amarrado a su amo e irá delante de él para que no se pierda en el camino. El resto de la soga va junto a la cabeza. "En la oscuridad de la muerte el perrito dirige al alma por el camino y la ayuda a pasar por las qutas - las lagunas - hacia el otro mundo".

Una vez que terminan los rezos se despide a los dolientes, poniendo las manos sobre su cuerpo en cruz. Su amargura suele ser fuerte. A los dolientes más acongojados, los amigos les dicen: "No llores hermano(a), más bien hay que ch'allar el camino, hay que pedir que haga multiplicar la vida de nosotros y de nuestro ganado y de nuestra chacra, que no nos haga faltar comida y salud, que nos proteja. Si lloramos mucho Dios no abre el cielo".

El cadáver es introducido en la fosa por los amigos de la familia. En el cementerio los parientes se despiden de su difunto, augurándole buen viaje, también piden que no se lleve a nadie más de la familia.

Cuando muere el padre o la madre, a la hora del entierro no dejan que los niños entren al cementerio por temor a que el alma les lleve. "De esta manera también no dejamos que sean orejados por el cadáver". A los menores se les permite esperar fuera del cementerio. Otras personas mayores les entregan en las manos excremento de burro o de otro animal para que lo arrojen hacia adelante en el momento del entierro. "Así botamos y alejamos a las enfermedades y a la muerte".

Los parientes se van a su casa donde esperan al mayordomo, al fabriquero, a los servicios y a los acompañantes. Los que introducen el cuerpo en la fosa, ch'allan con bebida el ataúd o 'casa del cielo'. El mayordomo echa la primera mano de tierra para que no sigan las penas. "La arena aplasta todas las penas y no las deja volver". Sucesivamente continúan los presentes echando arena. Luego con una pala apuran el trabajo. Una vez llena la fosa con la arena sobrante y con la pala moldean la tumba hasta darle forma de ataúd. Finalizado el acto, van a casa de los dolientes a compartir la comida ofrecida por la familia. "El mayordomo, el fabriquero y los demás servicios tienen su ganancia que puede ser de diez pesos bolivianos, o algo más; eso depende de la posición económica y de la bondad de los dolientes". Las personas que hacen el servicio en la cocina también tienen su ganancia que puede ser un cordero, y si no es así, con seguridad que se quedan con el cuero del animal sacrificado en la wilancha y con la grasa, con el que harán chicharrón.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA COCHABAMBA - BOLIVIA

La comida, un plato ritual, es servida en el patio de la vivienda. Una vez que todos los presentes terminan de comer, los encargados del servicio recolectan y reúnen todos los huesos y arman la figura del animal en el suelo. "Los huesos enteros, sin romper se juntan en un solo lugar. Los que cocinan se encargan de contarlos. No hay que llevarse a la casa ni siquiera la carne y menos los huesos porque se paga con la vida". Y así arman la figura del animal: primero la cabeza, luego el cuello, el cuerpo, las patas y finalmente la cola. Inmediatamente se reúnen en el siguiente orden, estos elementos: la basura del cuarto del velatorio, k'oa, copal, incienso, untu (grasa) , azúcar y sullu (feto) de llama. A esto se añade alcohol, coca, cigarrillos y los huesos. Esto se entrega junto con cierta cantidad de leña a algunas personas de confianza y de respeto, quienes en horas del crepúsculo llevan todas esas cosas hasta el lado Norte, detrás del cementerio para encenderle fuego. "Aquí te traigo tu llamo, para que montado en él vayas al cielo". Algunas veces se anuncia la muerte de la persona cuando su figura se dibuja entre las penumbras de la noche y la luz del fuego. También se afirma que los difuntos vienen a calentarse en la hoguera.

En la casa de los dolientes, muchas personas que acompañan empiezan a retirarse a sus respectivas viviendas, pero algunas todavía se quedan, especialmente si algún doliente no contiene su llanto y su tristeza. En estos casos prefieren estar junto a esa persona porque se cree que el muerto le puede aparecer y hacer enfermar. Dicen que a estas personas, cuando sueñan con el difunto contraen enfermedades. "Después de algunos días le salen ampollas en el cuerpo. Para que sanen deben ir con otro pariente o con el mayordomo al cementerio, llevando dulces y comida para dejarlo en la tumba, pidiendo al difunto que les sane y que no se lleve a nadie. Para asegurarse de la curación el enfermo puede comprometerse a colocar en la tumba una cruz o hacer dar una misa. Si es cruz hay que hacer bendecir ".

El lavatorio

En la madrugada del día siguiente, los familiares llevan comida a la tumba para invitarle al muerto, luego retornan a la casa para alistar el lavatorio. También van a suplicar a un yatiri o a otra persona con experiencia en estas costumbres pidiéndole que asista y preste sus servicios. Se reúnen las pertenencias que sólo le servían al finado y en presencia de estos conocedores se realiza el inventario. "Los difuntos pasan sus bienes a su esposa y a sus hijos. Estos bienes son los animales y la vivienda". El inventario consiste en reunir las ropas nuevas y las ropas viejas: las nuevas para guardarlas y las viejas para quemarlas. Si hay harta ropa también solicitan a más personas

para que se encarguen de lavar y posteriormente quemar. Al lugar del lavatorio no pueden ir los parientes del difunto, pero sí las personas encargadas. Pasado el mediodía éstos se dirigen al río de los muertos que se encuentra al lado Norte del pueblo. Este río también es conocido por los siguientes nombres: 'Chunanchipuju'; 'Florillani'; 'Thuska Jawira'; 'Mojon Inca'; 'Río de los Muertos' o 'Río de las Almas'. "Los días Martes y Viernes y en horas malas, este río tiene sus encantos y ocurren extrañas apariciones de demonios y animales como sapos. Es peligroso para las personas que no son de Chipaya porque podría hacerles enfermar y matarles". Una vez en el sitio los encargados de lavar, antes de iniciar el trabajo le ofrecen una k'oa "para que la Pachamama no se enoje y para evitar que las personas que participan del lavatorio no se enfermen ni tengan desgracias. Si no preparamos bien este rito, nos enfermamos con dolores en la mano, en el estómago o en la cabeza. Lo más común es que nos dé reumatismo. Estos males son enviados por el difunto, porque busca a su acompañante". A medida que se consume la k`oa alistan las bateas, sacan agua del río y se comienza a lavar. "Todo lo que se lava se entrega al agua y todo lo que se quema se entrega al difunto para su viaje. La ropa nueva lavada se entrega a los parientes". Llevan la ropa lavada a la casa donde la ponen a secar hasta avanzadas horas de la tarde. En este momento reciben su pago los que la lavaron.

Los parientes escogen la ropa nueva y la guardan durante tres años. La expondrán solamente en Todos Santos, la ocasión de armar una tumba para rezar y compartir con el difunto. Una vez que la ropa está seca, el yatiri con ayuda de algunas personas llevan las prendas hacia el sector Norte del pueblo donde el día anterior sacrificaron el perro. El bulto que trasladan contiene también la 'mesa' del lavatorio, preparada encima de una hoja de papel periódico con los siguientes elementos: k`oa (una 'mesa' ritual); untu (grasa del pecho de la llama); pastéreos de colores amarillo, verde y rojo; sullu (feto de llama); copal (una yerba aromática); incienso; azúcar o 'dulce del muerto' y una botella de alcohol.

"La preparación de la ofrenda es para pagar al agua, a las pampas, a los cerros, a los ríos y a los lagos por donde caminó el difunto cuando estaba en este mundo. Para calmar los sustos que pudo haber pasado y para que su viaje esté libre de tormentos y penas". Así se empieza a quemar: primero las ropas y pertenencias y encima de éstas la 'mesa' del lavatorio. Para que el fuego consuma rápido le echan leña y kerosene. "Si no quemamos bien la ropa, penaría el difunto". Cuando la hoguera empieza a apagarse vuelven a la casa de los dolientes. El yatiri y las personas encargadas del lavatorio, hacen formarse a los dolientes en un círculo humano en el patio de la vivienda - las

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

mujeres más hacia el lado Oeste y los hombres al lado Este - y todos se arrodillan en el suelo. En ese momento el yatiri empieza a romper sobre la cabeza de los dolientes, por orden, tres hilos de colores: primero el rojo, luego el negro y luego el rosado. Un cuarto hilo de color blanco se amarra en la mano derecha de cada uno de ellos. Con este acto rompen el contacto con la muerte y esperan también seguir unidos a la vida.

Algunas personas de las que acompañan la familia doliente ya se van retirando, pero los dolientes aprovechan este momento para organizar por turnos la espera del primero, segundo y tercer año de Todos Santos. Generalmente estos acuerdos son en base a la jerarquía familiar, si el difunto es el padre, el hijo mayor se puede hacer cargo del primer año, pero los acuerdos también pueden tener como base las posibilidades económicas y de tiempo de los parientes. La solidaridad es un gesto propio de los originarios. Una vez concluido el acto la gente se retira a sus hogares.

Después del entierro

Al día siguiente, sólo los dolientes van al cementerio en horas de la madrugada y dejan al difunto un plato de comida en la tumba. Al tercer día, después del entierro, realizan la misma entrega de alimentos en el cementerio.

Sin embargo, para el medio día solicitan la presencia del yatiri o de otra persona con mucha experiencia y respeto para abrir la puerta de la habitación donde ocurrió el velorio. De esa manera constatan el anuncio que el difunto puede haber dejado, señalando en la arena las huellas de los pies de la persona que le acompañará en su viaje al otro mundo. Cuando ocurre esta señal, todos los presentes realizan oraciones al difunto para que no se lleve a la persona señalada. Posteriormente barren el cuarto y le vuelven a cerrar con candado hasta el próximo Lunes, por que se afirma que es el día de los muertos. "Cuando en los sueños de algún doliente se le presenta la persona del difunto, en el próximo día Lunes hay que ir al cementerio, llevando agua y el azúcar de los difuntos. Este azúcar se prepara con dos tablillas: una blanca y otra rosada, ambos diluidos en agua".

Después del tercer día los dolientes esperan la misa de los nueve días. Cuando llega ese día, en horas de la madrugada, poco antes de la misa, van al cementerio y poniéndose de rodillas ante la tumba le invitan al difunto. "Ahora es tu misa acompáñanos al templo". Y así se trasladan hasta el interior del templo, para ofrecer en su honor el acto religioso o celebración de la palabra a cargo de los catequistas de la comunidad. Pasada la ceremonia se retiran a su vivienda, acompañados de parientes y amigos, con quienes comparten un almuerzo o banquete en honor del difunto.

El último día de las fiestas de Julio - las fiestas de San Felipe, San Gerónimo, San Joaquín, Santiago, Santa Ana, etc. - ocurre el despacho, también denominado Japac Mallku y Japac T'alla que está a cargo de los pasantes, mayordomo, autoridades originarias y pueblo en general. "No sólo es el final de las fiestas, también es el día para despachar a los difuntos, quienes también fueron parte de nuestras alegrías". En horas de la tarde, después de una atención de comida que está a cargo de los jilaqatas, se eligen a ocho personas en las proximidades de la capilla de Santiago (de Aransaya, el Ayllu de Arriba): cuatro yatiris o personas adultas de mucha práctica y respeto a la cultura, dos ecónomos y dos mayordomos, quienes de acuerdo con las costumbres del pueblo preparan unos bultitos o taleguitas o ataditos, que contienen comida y k'oa o mesa del difunto para despachar las enfermedades y las penas del pueblo.

Estas personas se reparten de dos en dos y llevando en las manos banderas blancas se dirigen a toda prisa hacia los cuatro puntos cardinales. Cada pareja con su atadito, llevando fuera del pueblo las enfermedades y la muerte. "Como también las enfermedades y las almas ya visitaron el pueblo, ahora deben pasar a otros lugares". Así se cumple la afirmación uru: "las enfermedades caminan, la muerte también".

En el desierto se queman esos bultitos, en medio de rogaciones y libaciones con alcohol y con temor a la aparición del alma en pena. "Al volver al pueblo no hay que mirar a los costados; sólo hay que mirar hacia adelante, porque al lado del camino sabe estar el alma penador con ropa típica de Chipaya y con su llanto anuncia y dibuja la figura de la persona que va a morir".

"Durante los primeros seis meses del cargo, los jilaqatas no pueden ver muertos". En la medida de lo posible evitan asistir a levantamientos de cadáveres, a velorios y a entierros, aun si se trate de sus parientes. "De esta manera nuestras autoridades no traen más muerte al pueblo". Las autoridades echan al aire manojos de maíz blanco (llumpaqa) y maíz negro (kulli), simbolizando el cierre de las puertas del pueblo y cortan el ingreso tanto de las enfermedades como de la muerte. Este acto se realiza en las afueras del cementerio y del pueblo.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

Todos Santos

Una fiesta importante es la recordación de Todos Santos, tanto en familia como a nivel de la comunidad y las autoridades originarias. El difunto tiene derecho a reunirse con su familia durante los primeros tres años. El primer año es el que concita la mayor atención y preparación porque se trata de una 'alma nueva'. "Todavía no está acostumbrado en el otro mundo. Parte de su comida y de su trabajo siguen en este mundo, y también de su ganado y su ch`ia (parcela) de quinua y de cañawa. El finado todavía está en esta tierra. Por eso hay que amarlo y darle su comida".

Faltando dos semanas para el primero de Noviembre, se pone sobre una mesa flomis o visrrus - plantas acuáticas - , pitos de cañawa o de quinua y otras comidas. "En esos días empiezan a venir los difuntos".

El treinta y uno de Octubre se espera a los angelitos difuntos, es decir a los niños que se fueron al otro mundo.

El primero de Noviembre, al mediodía las familias van al cementerio a recibir a los difuntos. Llevan un vaso de agua para calmar la sed de los difuntos, quienes hicieron una caminata de dos semanas.

Cuando se espera al difunto en el primer año - o sea, un 'difunto nuevo' - las familias arman en sus casas una 'mesa de rezar' llamada también 'tumba'. Sobre esta mesa exponen dos o tres prendas de vestir del finado. Durante dos días compartirán así su presencia. Las visitas que llegan esos días se acercan a la 'tumba' a rezar. Dentro de la habitación donde se espera al muerto, los varones se ponen al lado Norte y las mujeres al lado Sur de la 'tumba'. Pese a que algún familiar es el encargado de recibir al difunto, realzando la fiesta con una mesa o tumba, cada pariente coloca su aporte en el acontecimiento. No faltan nunca una o dos velas encendidas en la mesa.

Las personas que asisten a rezar son bien atendidas y agradecidas con comida, con t'antawawa (ofrendas en forma de panes con figura humana), con cebollinas y con algo para beber.

Al siguiente día, dos de Noviembre, desde las siete de la madrugada se visita el cementerio y encima de la tumba de arena tienden un mantel blanco, donde se colocan t'antawawa, refrescos, pitos, phisara, cebollina, dulces, etc. Durante la mañana permiten que la gente se aproxime a rezar y finalmente solicitan a alguna persona que levante la tumba, acto que se realiza con varios rezos. La persona señalada al final se queda con todo lo expuesto en el mantel como pago y cariño del difunto y de su familia. Al finalizar la mañana de ese día se retiran a sus hogares.

El segundo año se prepara como el año anterior. "Al difunto hay que pedir con rezos que deje la herencia porque él pertenece al cielo. Su ganado

y su chacra pasa a la familia". En las tumbas de los difuntos del segundo año aún se dejan encendidas un par de velas. La muerte también significa herencia, es decir, hay una relación de dar y recibir entre vivos y difuntos.

El tercer año es el año del despacho - también dicen despedida al difunto - "...para que le vaya bien y esté feliz en su casa en el otro mundo".

A propósito del dos de Noviembre narran el siguiente cuento: "Antes venían los muertos y visitaban el pueblo. Traían cebollas y locotos. Una vez que ingresaban en las viviendas se sentaban con vista al Oeste. Comían siempre agachados, sin mirar a los dolientes. Su fiambre se cargaban en los tallos de la totora. Ahora siguen cargando en los huecos de las hojas de las cebollinas. Al ver todo eso, el ratón se burló y le desafió al alma del purgatorio diciendo: « Ustedes, los difuntos, se vienen cada año. Si quieren morir deben morir en serio como yo. Así se muere » Acto seguido el ratón se murió. Entonces el difunto muy disgustado dijo a sus parientes: «Ya no voy a venir más » . Por eso, en Chipaya odiamos a los ratones porque es un animal que muere rápido y tiene vida delicada. Sin embargo, seguimos esperando a los difuntos y compartiendo con ellos nuestras comidas preferidas. El tercer año ya no se prenden velas en las mesas o tumbas.

El dos de Noviembre cuando la gente visita el cementerio, muchos de los que despachan a sus difuntos van ebrios y llevan música bailable en sus grabadoras. Es símbolo de prestigio familiar y de prosperidad contratar a un músico de los que tocan en alguna banda de instrumentos metálicos, para que haga escuchar alguna melodía fúnebre frente a la tumba. "Antes no se hacía mucho ruido. Claro que había música, pero era después de visitar el cementerio en que los familiares que despacharon pedían a los amigos tocar sus tarkas para ir a visitar a otros que también armaron tumbas. Nos ponemos alegres por que el difunto nos dejó el ganado, la vivienda y la chacra. El también en el otro mundo ya tiene su vivienda y es feliz. De la misma manera nuestras autoridades casi ya terminan de cumplir con sus cargos y con su pueblo, porque en Carnavales dieron de comer y se alegraron con los vivos y en Todos Santos dieron de comer y se alegraron, agradeciendo a los difuntos".

Este día toma una importancia singular a nivel de las autoridades originarias, porque de su compromiso y su ritualidad depende la vida de los habitantes. "Los jilaqatas son las llaves del cementerio o las llaves de los muertos, porque abren el primero de Noviembre y cierran el dos de Noviembre. La fiesta de Todos Santos tiene una connotación que ayuda a integrar mejor a la comunidad con los difuntos más antiguos; con los hombres legendarios que fundaron este pueblo uru: Ch'akulla (varón) y Wak'alla (mu-

jer). Otros originarios también afirman que estos dos cráneos son de los legendarios José Ankuira y María Mercedes. A sus osamentas posteriormente se añadieron los cráneos de María Angola y de María Merced. Algunos originarios los llaman a éstos también 'Mundu-Alma'. En fecha primero de Noviembre a mediodía, los jilaqatas con sus respectivas mamat'allas y los kamayu - las autoridades encargadas de las chacras de cada ayllu y del ciclo agrícola - junto al mayordomo de la mamita Santa Ana, portando una bandera negra se trasladan al cementerio, al encuentro de los fundadores. Con mucho respeto toman de la capilla de los abuelos, t'ojlus de esos antiguos hombres; ellos fundaron un pueblo único, sin desear la actual división en ayllus. Las autoridades llevan agua bendita y agua endulzada con el azúcar de los difuntos (tablillas de color blanco y rosado), porque tuvieron sed en el camino. También llevan dos velas, una botella de alcohol y ch'uspas de coca. Postrándose de rodillas conversan con los cráneos. "Abuelito, has venido a tu pueblo con todos los Mundu Alma; puedes pasar a visitarnos". A su vez los kamayu también hablan con los cráneos pidiendo lluvia y producción.

Una vez que termina la conversación, un jilaqata mayor y su t'alla sacan una cruz de madera y otro jilaqata con su t'alla sacan otra de fierro. La de madera va hasta el cabildo u oficina de las autoridades y la de fierro va hasta el templo. En ambos lugares la dejan descansar junto a las velas encendidas.

A partir de ese momento, las personas del pueblo empiezan a asistir al cementerio para darse el reencuentro con sus familiares difuntos y también empiezan a tañer las campanas de la torre del templo. A las 17:00 horas las autoridades originarias nuevamente se presentan en el cementerio, esta vez para recoger los cuatro cráneos y llevarles al templo donde les convidan comida. La mamat'alla le sirve en su plato y el jilaqata le entrega con la mano, es decir se deposita la comida en el suelo. Luego le prenden velas. Las autoridades en sus cabildos también preparan'tumbas' para que la gente del pueblo vaya a rezar y a encomendarse a los Mundu Alma. De esa manera transcurre la noche.

El día siguiente, dos de Noviembre, a las cinco de la madrugada, las autoridades originarias se trasladan al templo para dar comida a los cráneos. Los jilaqatas entrantes, que dentro de un mes asumirán el cargo también se hacen presentes en el lugar y les piden llorando que su gestión depare un buen año para su pueblo. De la misma forma los jilaqatas salientes les agradecen a los cráneos por la gestión que concluirán dentro de un mes. A partir de ese momento pasiris y caturiris - los jilaqatas entrantes y los salientes - caminan juntos. Una vez que dieron comida a los cráneos los jilaqatas salen a

invitar comida a los wataqu - los encargados de tocar las campanas - y luego retornan al cabildo a continuar con la atención de comida a las personas que rezan y acompañan.

Cerca el mediodía las autoridades se trasladan al templo, recogen los cuatro cráneos, se dirigen al cementerio y se ubican en medio del Campo Santo para realizar los ritos. Finalmente se dirigen hasta la capilla de los ancestros para devolver los cráneos. Los depositan allí junto con bastante comida, coca y cigarros. Las autoridades son las últimas personas en abandonar el Campo Santo. "El difunto es el segundo Dios Purgatorio. Tiene poder de llamar a la lluvia. Por eso, cuando la sequía es constante los jilaqatas van al cementerio a llorar a las almas. Desde el panteón llaman a la lluvia, de rodillas y con la vista al noreste. En esos momentos hay que prenderles velitas y hacerles humear con k'oyita (k'oa) del alma y de la virgen. También hay que hacer wilancha con chanchito. Los chanchos son para el sacrificio ofrecido a los tatarabuelos. Es la comida de los muertos. Sacamos pedacitos de la carne de todas las partes del cuerpo del animal y se da en el sahumerio. De esa manera las almas comen y llaman a la lluvia".

A nivel de la población en general, la muerte está presente de muchas maneras. "La muerte es parte de nuestra vida". Los originarios con confianza y con respeto coexisten con sus difuntos. "Cuando un enfermo no puede sanar envía con el mayordomo comida al cementerio, puede ser que algún finado de su familia le esté atormentando. Hay que reconciliarse con los finados, porque las enfermedades graves son también la maldición del alma".

A los originarios la muerte suele también presentarse en forma de un viento extraño o de remolinos que se forman en la tranquilidad del día. Cuando ocurre esto dibujan con la mano en el aire señales de cruz. "Cuando los animales enferman y mueren hay que ir el día Lunes al cementerio a charlar con los muertos".

Algunas reflexiones finales

La explicación del tema de la muerte se realiza desde la experiencia originaria de la gente lacustre. Es uru - es chipaya -, pero sobre todo es andino porque muchas cosas se dan también en otras partes de esta amplia geografía. Claro está también que la religión cristiana tuvo poco impacto en la visión uru sobre los muertos, si bien es cierto que los originarios asumieron no pocos ritos y símbolos del cristianismo, previa andinización.

Los vivos viven con los muertos como con parientes que han ido a vivir a otra parte. Los difuntos, de esa manera se constituyen en migrantes al

otro mundo. Por lo mismo al momento de emprender su viaje les dan de comer, les dan de beber, les dan vestido, les dan una parcela y les hacen participar de sus fiestas, es decir, les dan lo necesario para que se realicen en esta como en la otra vida. Así mismo, cuando un pariente se muere, aprovechan su viaje para enviar mensajes y alimentos a otros difuntos que se adelantaron en el viaje. Este sentimiento de respeto es tan grande que los difuntos durante las visitas que realizan al pueblo son bien recibidos.

El ritual fúnebre de los urus expresa o reafirma una relación con los antepasados que fundaron el pueblo y que le dieron el orden social. Con su poder pueden ayudar a los disciplinados y castigar a los rebeldes que no cumplen.

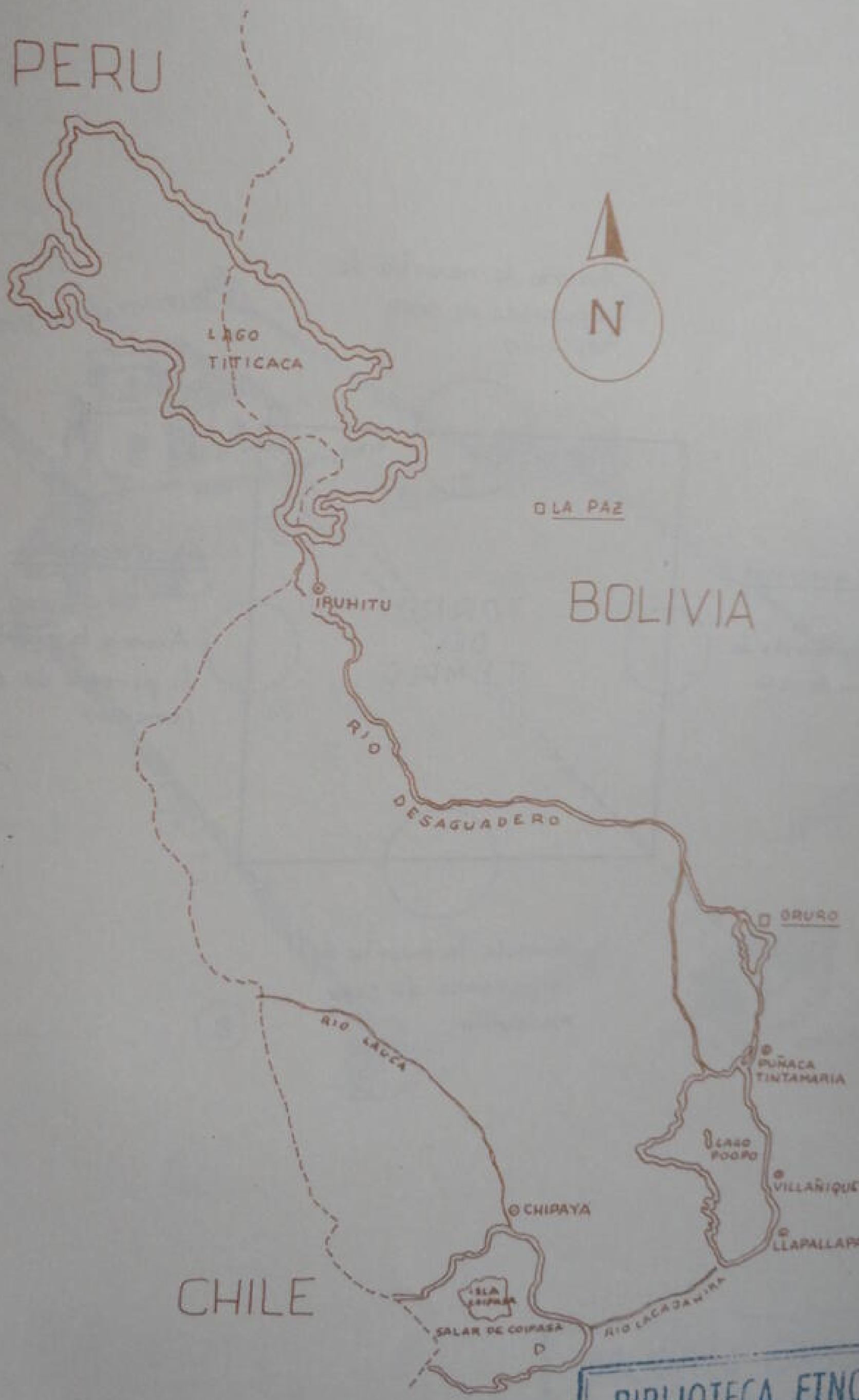
Hay cambios, pero relativamente pocos, en comparación con otros aspectos de la cultura de los urus: la vivienda, la religión, la economía, etc. La muerte es algo profundo en la cultura.

Los chipayas - como asentamiento uru - leen permanentemente los signos que se constituyen en anuncios de muerte. También le dan importancia a las cuatro direcciones cardinales: Oeste es el lado de los muertos. Entorcelar hacia el lado izquierdo o al realizar acciones al revés es referirse a los muertos. Con esto, indudablemente, se busca la separación entre los dos mundos.

Es importante la consideración que tienen a algunos animales, como el perro y la llama negra, porque se les da el rol de fieles acompañantes del alma en su viaje al más allá..

Por la relación que existe entre vivos y muertos y mediante los diferentes rituales que expresan la conversación, la interacción y el intercambio entre ambos, es posible provocar la muerte y también evitarla.

Fig. 1. Los asentamientos Urus de Bolivia.



BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

Fig.2. El tañer de las campanas del templo.

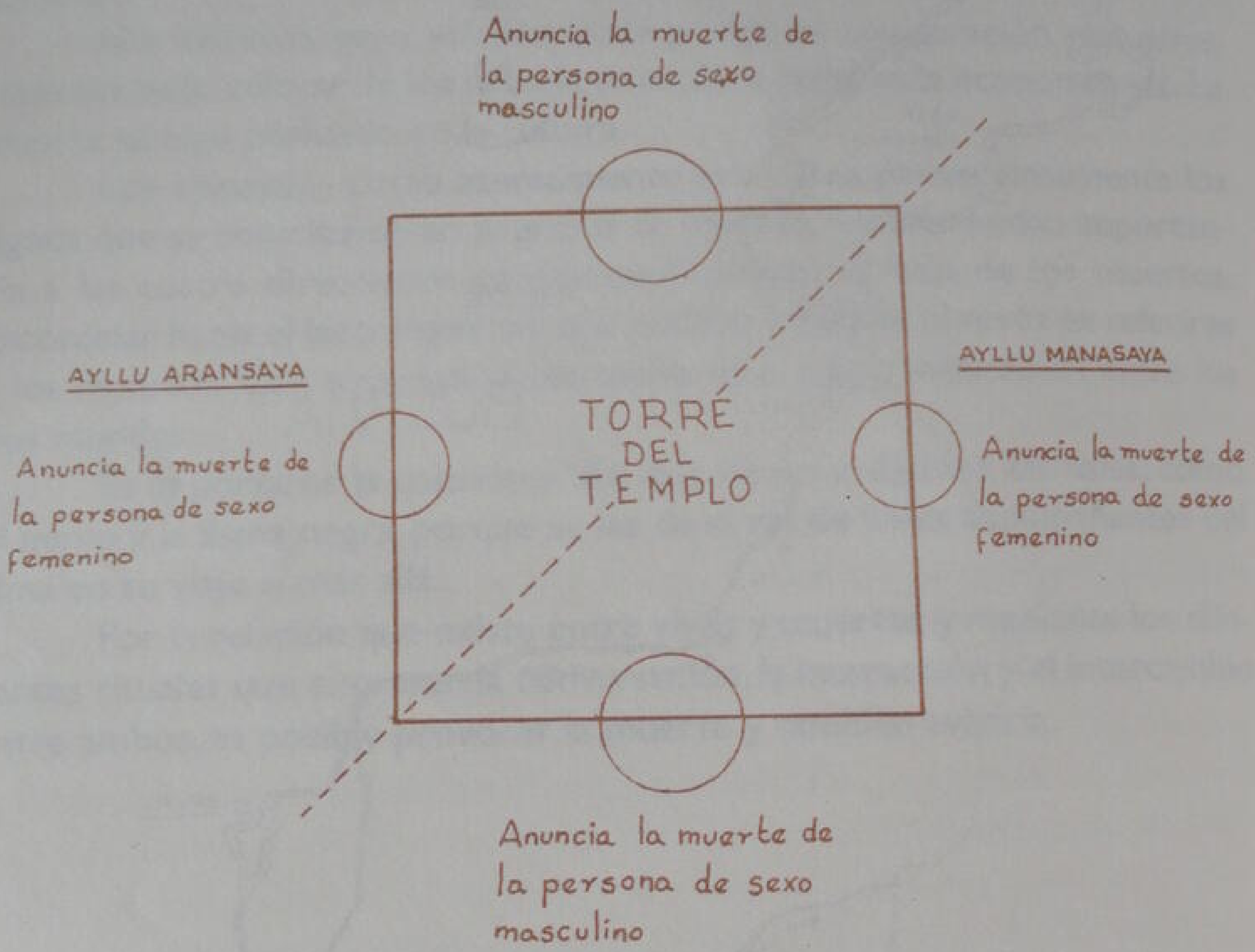
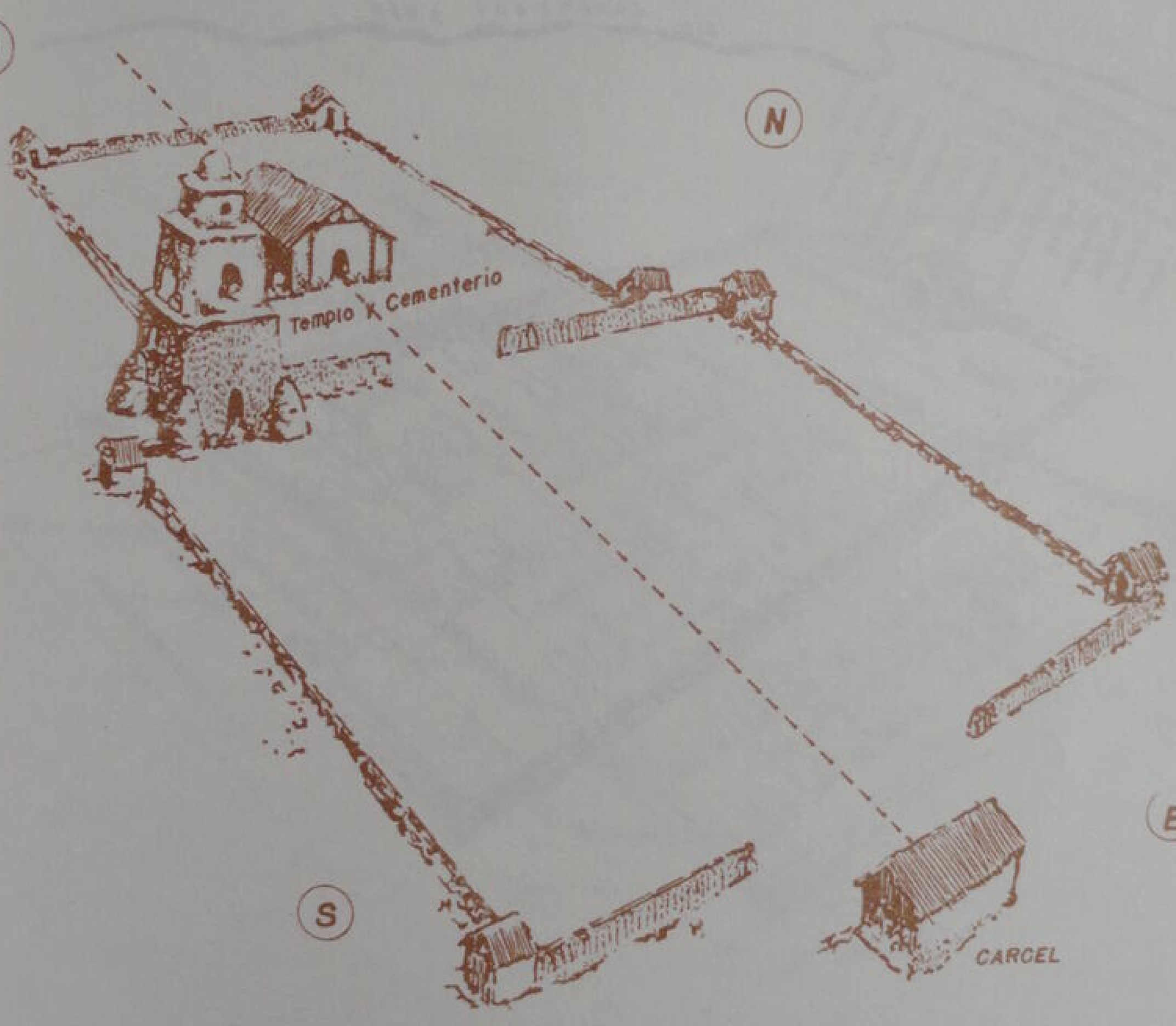

Anuncia la muerte de la persona de sexo masculino
AYLLU ARANSAYA
Anuncia la muerte de la persona de sexo femenino
TORRE DEL TEMPLO
AYLLU MANASAYA
Anuncia la muerte de la persona de sexo femenino
Anuncia la muerte de la persona de sexo masculino

Fig.3. El templo de Chipaya y uno de los cementerios antiguos.



BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

Fig.4. Las parcelas familiares en el cementerio de Chipaya.

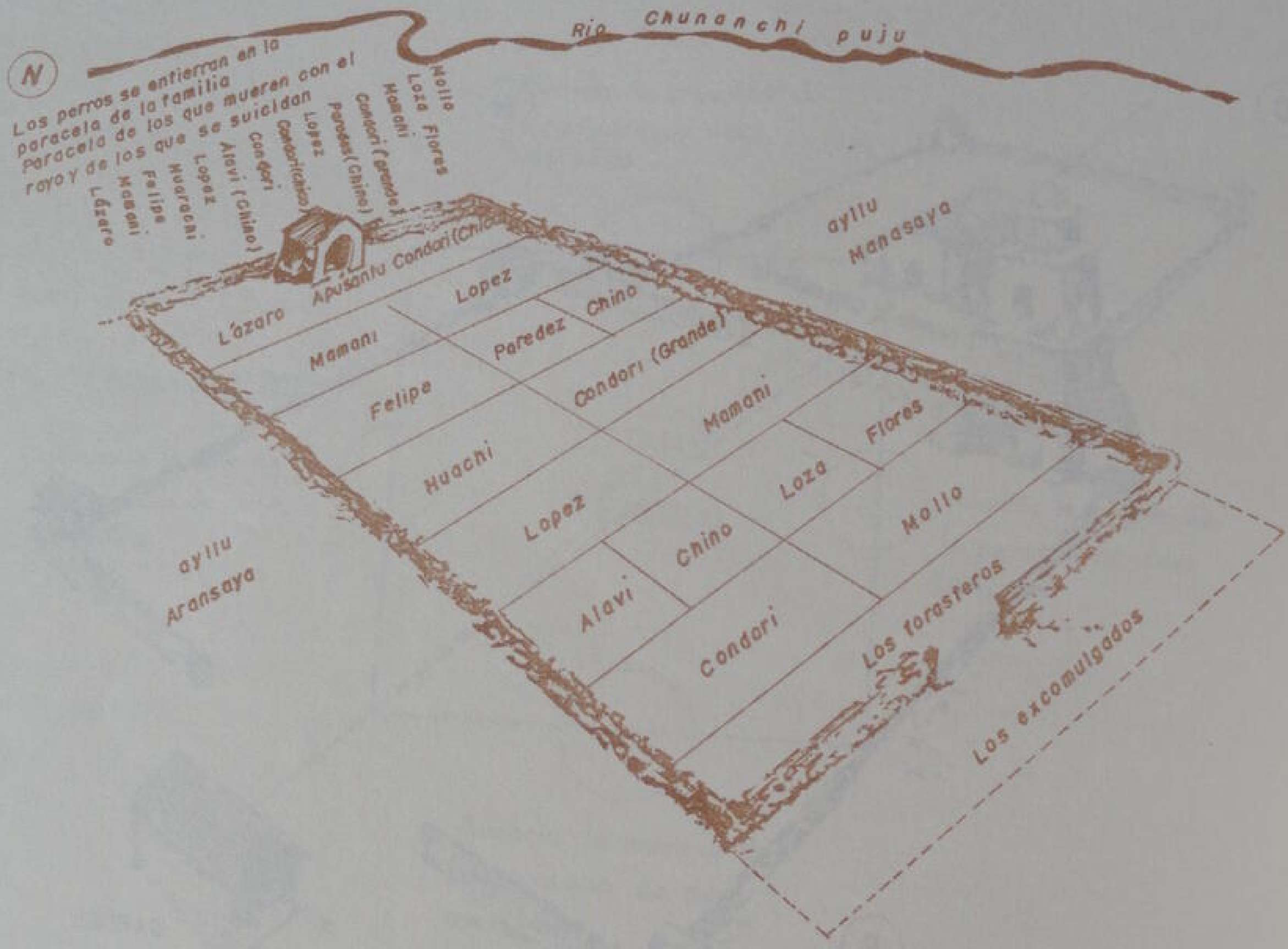


Fig.5. La posición de las tumbas en el cementerio de Chipaya.

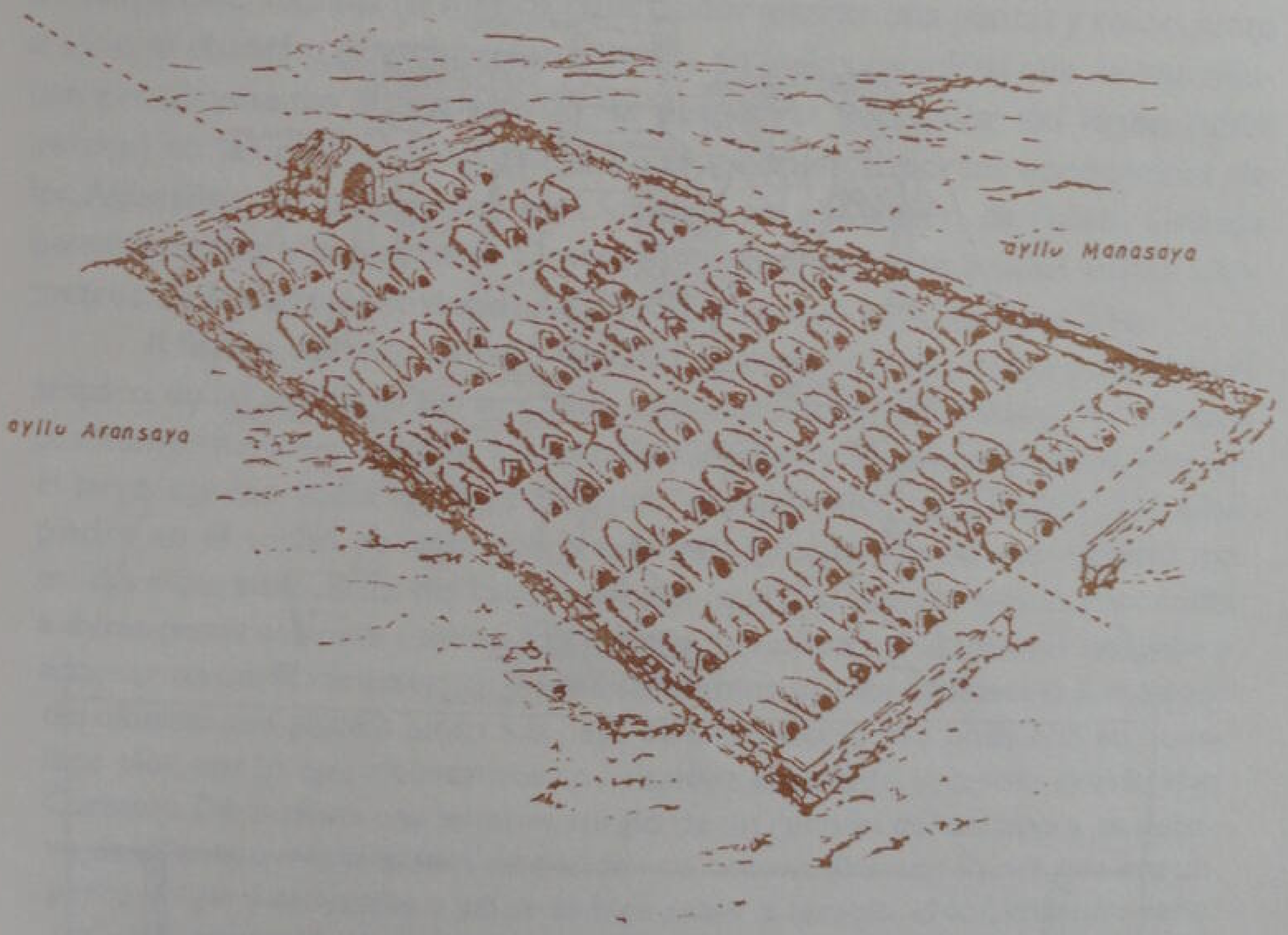
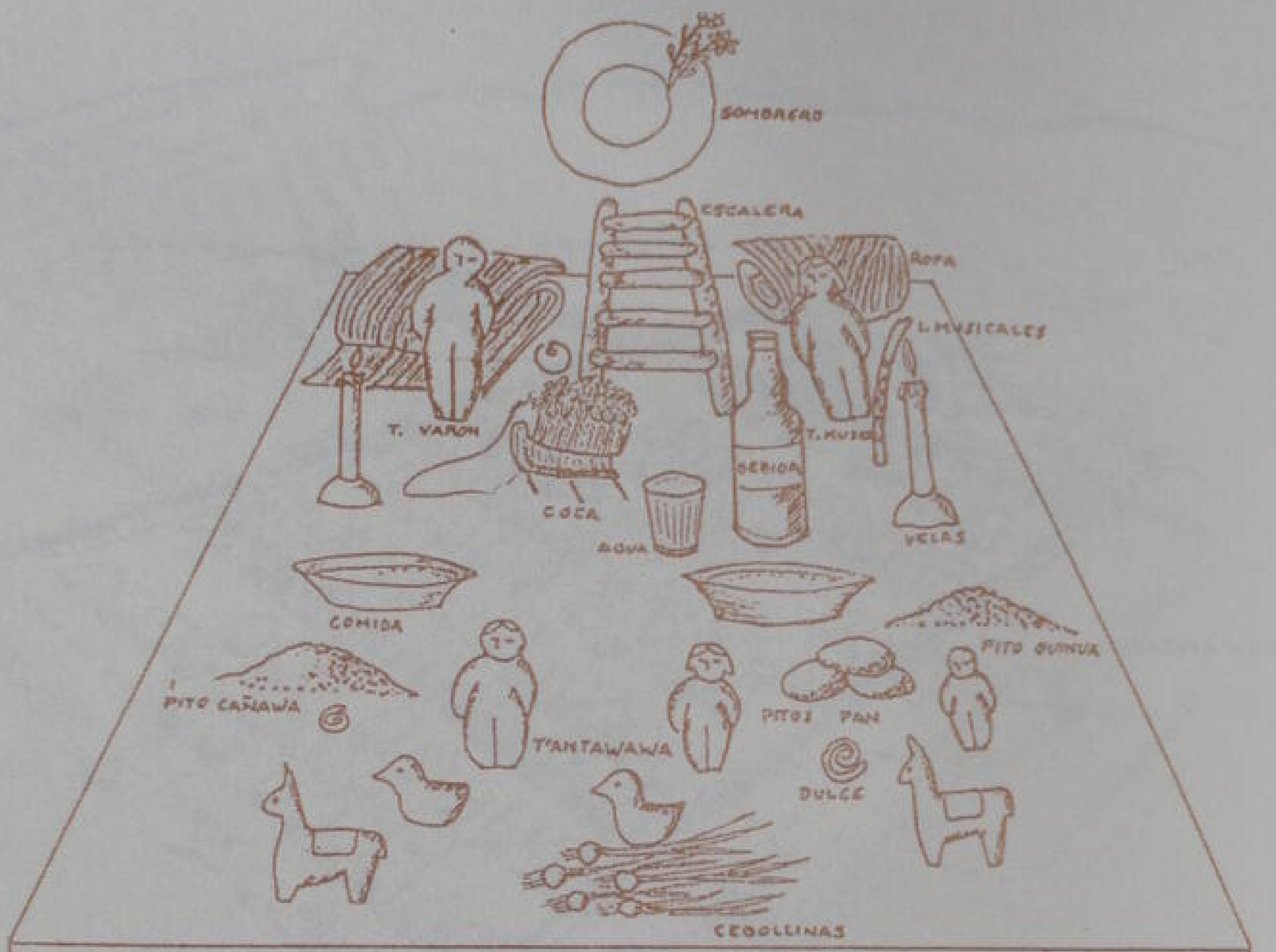
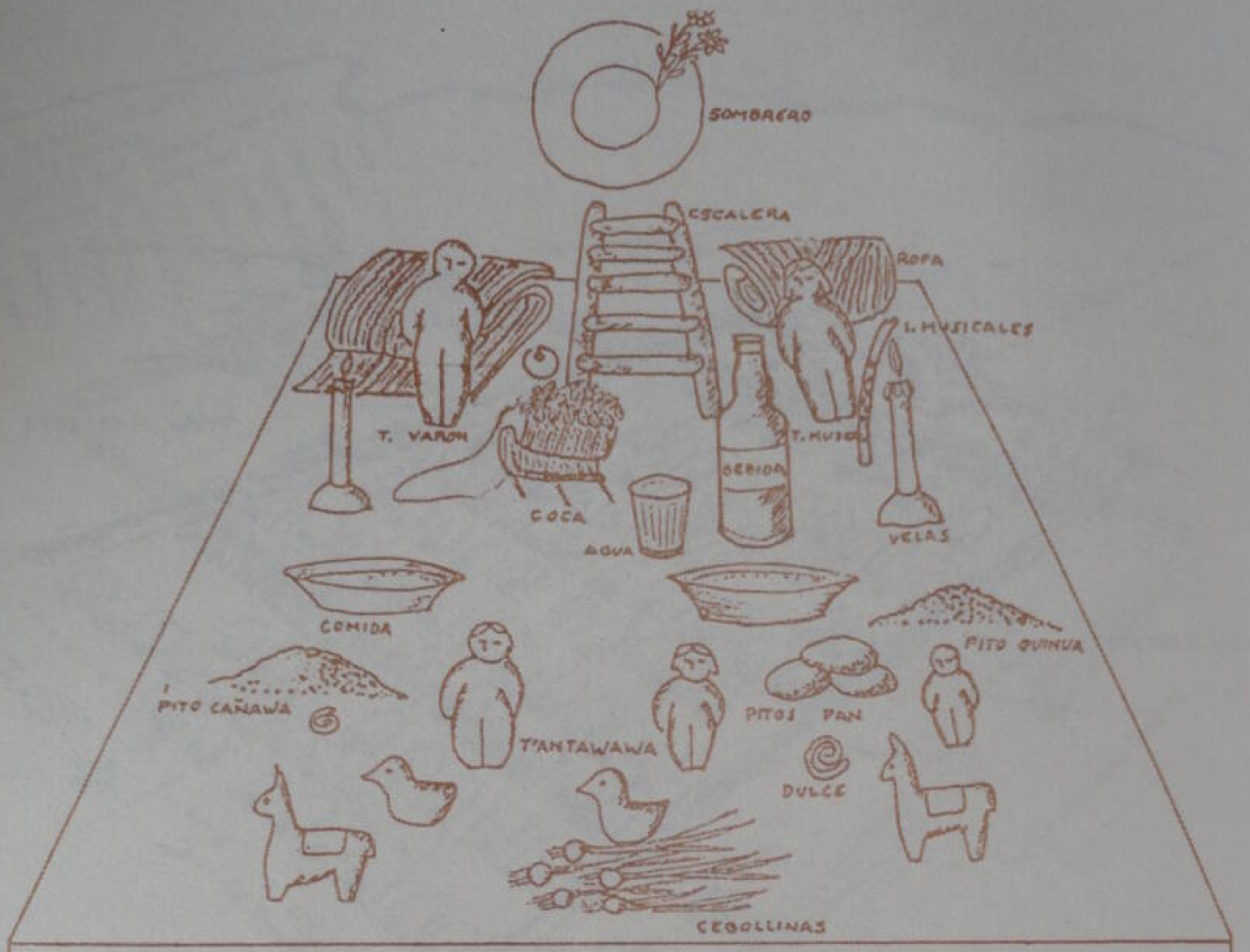


Fig.6. La 'mesa', ó 'tumba', en Todos Santos.




SOMBRERO
ESCALERA
ROPA
I. MUSICALES
T. VARON
T. MUJER
BEBIDA
COCA
AGUA
VELAS
COMIDA
PITO QUINUA
PITO CAÑAWA
T'ANTAWAWA
PITOS PAN
DULCE
CEBOLLINAS

Almas y difuntos : Ritos mortuorios entre los aymaras lacustres del Titicaca

por

Dr. Gerardo Fernández Juárez

Tuqi Ajllata Alta es una pequeña comunidad aymara de agricultores en las proximidades del Lago Titicaca, en su orilla boliviana. Diferentes variedades de papa (wila imilla, janq'u imilla, ch'iyara imilla) junto a otras especies de tubérculos de altura como la oca (aphilla) e isañu, gramíneas como la quinoa (jupha) y el cereal representado por la cebada, constituyen los principales referentes de producción agrícola de sus tierras de cultivo. Las escasas cabezas de ganado vacuno (al menos para poder ajustar una yunta) y ovino, junto al asno, el chancho (khuchi) y los conejos de Indias (wank'u) que se reproducen prolíficamente al amparo de las despensas y el calor del fogón (qhiri awichu) en las cocinas, configuran los principales soportes económicos de los Ajllateños. La comunidad está incluida en el Cantón de Ajllata Grande perteneciendo a la provincia Omasuyos y localizándose a unos veinte kilómetros de la capital provincial, Achacachi y a unos 120 km de La Paz.

A finales del mes de Julio de 1991 Ignacio Caillanti vino a buscarme al amparo de las sombras pertrechado con su poncho color «nogal» para que pasáramos juntos a recoger a Carmelo Condori y emprendiéramos los tres el largo camino hacia el cerro Pachjiri, "el repartidor" o "partido" (1). Una piedra en el techo de calamina era la señal convenida de que Ignacio me estaba esperando. Salté del catre y me acerqué a la sombra que se recortaba a duras penas sobre el camino. Era Ignacio, su cojera persistente le obligaba a adoptar un perfil característico. Nos saludamos y emprendimos la pendiente del camino que pasaba junto a la casa de Carmelo. El frío puso alas en nuestros pies, por lo que alcanzamos con rapidez el collado próximo donde vive Carmelo. De pronto, una sombra surgió de un recodo del camino y se detuvo desafiante a media ladera de donde nos encontrábamos. Pensé que era un perro vulgar y corriente y así se lo hice saber a Ignacio. «No!, kharisiri debe ser", me contestó él al tiempo que lanzaba una piedra en dirección de la sombra (2). Le imité, pero aquella masa informe no se inmutó con nuestras amenazas; cuando doblamos el tramo final del collado, desapareció, provocando la confirmación del diagnóstico de Ignacio: «Kharisiri siempre había sido». De regreso a casa, al amanecer (decidimos suspender la caminata), me enteré de la noticia: Rosa Calisaya había muerto aquella noche con el estómago inflamado, víctima del kharisiri.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

A las once de la mañana fuimos a casa de los dolientes para darles el pésame. La fallecida vivía en la casa de su padre con un hermano. Al entrar en el domicilio ya había varios acompañantes acomodados sobre unos bancos habilitados en el terreno más próximo al domicilio. Al entrar, la difunta estaba colocada sobre su catre al fondo de la habitación, en uno de sus márgenes, con dos velas encendidas a cada lado del rostro (Albó 1971-74:1598; Buechler 1980:129). Rezamos una breve oración y nos incorporamos al grupo de varones que habían llegado antes que nosotros, no sin antes comentar en tono plañidero «que se reciba la oración". Saludamos a los dolientes (vestidos con poncho negro) y al resto de varones que estaban en el duelo sentados alrededor de los taris de coca extendidos. Los que se van incorporando al duelo depositan su tari abierto junto a los demás a la vez que invitan a todos a participar de su coca y son igualmente convidados para que se alcen la coca que gusten expuesta en el resto de taris. Es signo de cortesía servirse coca del tari del que se haya incorporado en último lugar como respuesta a su ofrecimiento.

Las mujeres comenzaron a llegar sobre las dos de la tarde vistiendo mantas, awayus y sombreros de color negro; se sentaron al lado de la construcción donde estaba recostada la difunta, bastante al margen de los varones. Las mujeres dejaron a sus guaguas en casa; prácticamente ningún infante se acercó a curiosear durante el sepelio. La presencia del difunto puede hacer enfermar gravemente a los niños por la debilidad de su espíritu (Paredes 1976:160; Aguiló 1985:16).

Por su parte, los hombres intercambiaban tragos de alcohol costeado por los familiares de los deudos, amigos y autoridades comunitarias que, de cuando en cuando, formaban fila para convidar a todos los acompañantes del duelo. Los hombres constituyeron rápidamente un grupo de trabajo para preparar el ataúd con las maderas sueltas que habían aportado los familiares (Palacios 1984:52). Justino Mamani se encargó de hacer el sudario cosiendo dos sacos deshilachados, de los utilizados para transportar cargas, que consiguió enlucir posteriormente con una cruz de papel oscuro cosida sobre su superficie. El pesar relativo de los participantes en el duelo contrastaba tremendamente con la algarabía, las risas y los chistes ruidosos del grupo que estaba construyendo el ataúd. Cualquier comentario era motivo de chanza. Nadie de los dolientes se sintió ofendido por este proceder, más bien agradecían constantemente con alcohol la «molestia» que se estaban tomando (3).

Una vez preparado el ataúd, se sirvió un almuerzo colectivo. Las mujeres habían colaborado con la familia de los dolientes en la preparación del almuerzo. Además, cada una aportaba algo de sopa, condimentada con ají,

que había cocinado para los miembros de su familia participantes en el duelo. Terminado el almuerzo, había que proceder al lavado de la difunta. Al tratarse de una mujer joven y soltera, debía cumplir con el requisito alguna mujer casada, viuda o varón casado o viudo de la comunidad emparentado con la difunta. En esta ocasión ante la renuencia general, se instó a Eduardo Condori (evangélico) a que cumpliera con la costumbre (4).

Una vez lavada la difunta y vertido el contenido del baño en un cruce de caminos, se colocó a la fallecida en el interior del ataúd cubierta con el sudario. Los varones situaron recias cuerdas por debajo del féretro y entre cuatro voluntarios, que tiraban con fuerza de los extremos de cada cuerda amarrados con firmeza sobre los hombros, comenzaron a desplazar el cajón hacia el lugar decidido para su entierro definitivo (5).

Los dolientes querían enterrar a la difunta en una de las laderas de la montaña donde estaban parte de los terrenos familiares. El difunto enterrado en las tierras de labor sigue velando por la familia, siempre que ésta le recuerde, al menos en Todos Santos, los tres primeros años consecutivos al de su defunción. En el momento en que los varones alzaron en vilo el ataúd con las cuerdas como si lo portaran en andas, las mujeres comenzaron a gritar con angustia y desesperación (6). Fue el único detalle de dolor que se hizo patente por parte de la comunidad. En contraste con las mujeres plañideras, los varones que portaban a duras penas el féretro por la pendiente del cerro intensificaban sus burlas jocosas. Aprovechaban las partes llanas del improvisado camino para, como si de una carrera se tratase, pasar el relevo a otro equipo de cuatro individuos y así de forma sucesiva (Jordá 1981:185). De esta manera «jugando» transportaron el cuerpo de la difunta, hasta su última morada (7).

En una esquinita del terreno, en la parte del lindero que delimita las posesiones familiares del resto, se cavó la fosa. Los hombres se dividieron en dos grupos; por una parte, unos cuantos se dedicaron a la pesada tarea de excavar la tumba sin más herramientas que un pico y una pala. El otro grupo, junto a los dolientes, procuraba reconfortarles con trago y coca. Uno de los familiares de los dolientes entregó una botella de alcohol al grupo de excavadores que prodigaban los descansos en la faena para convidarse entre sí. Las invitaciones entre los dos grupos se cruzaron con frecuencia, participando incluso las mujeres que, siempre a una distancia prudente del grupo de varones, se acercaban a los dolientes y a los trabajadores para ofrecerles un trago de alcohol. Mientras se acondicionaba la tumba un grupo de mujeres de la familia de la difunta se encargaron de introducir su ajuar en el ataúd. Una botella con aceite, unas naranjas, sus platos, perolas, cubiertos y su ropa

preferida. Todo para el camino y para que pudiera utilizarlo en su nueva vida (Llanque 1990: 109; Bastien 1978: 171-187).

Una vez colocado convenientemente el ajuar, el ataúd se deslizó hacia el fondo de la fosa y se tapó con suma rapidez, prodigando de nuevo los comentarios y actos jocosos; los hombres jugueteaban con la pala para ver quién era más diestro y rápido en su manejo. Se tapó la tumba y se colocó una cruz hecha con palos de eucalipto. La tumba fue marcada, delimitándose con claridad mediante piedras en su perímetro y superficie. Rosa !por fin! descansaba. Walter Mamani de la parcialidad de abajo pero vinculado con la parte alta por terrenos, conocedor de todo tipo de oraciones se quitó el sombrero, rezó brevemente y despidió para siempre a Rosa.

Los que habían participado en la excavación de la fosa se sirvieron una última copa de alcohol, libando algunas gotas sobre la tumba para retirarse después hacia la casa del padre de la difunta, donde se había efectuado el almuerzo en la tarde. Los hombres formaron un círculo en torno a los dolientes que sollozaban inconsolables, profundamente ebrios como la mayor parte de los que les acompañaban. Las autoridades introdujeron una oración colectiva efectuada por todos los varones descubiertos y agachándose sobre la tierra, marcaron una cruz en el suelo con el índice de la mano derecha, levantando un poco de tierra hasta la altura de la boca para besarla. A continuación todos extrajeron la coca mascada para renovar el akulli con coca fresca y las autoridades abrazaron a los dolientes y a todos los hombres que habían acompañado el duelo describiendo, en torno a los tari de coca situados en el centro, un círculo completo en sentido contrario a las agujas del reloj. Una vez que las autoridades habían saludado a los dolientes, el resto de acompañantes del duelo efectuaron, por orden, idéntico movimiento, saludando a los dolientes y al resto de varones. Finalmente dieron por terminado el duelo. Algunos, los más allegados y las autoridades comunitarias, permanecieron junto a la familia tomando; la mayoría se recogió con rapidez en sus casas antes de que la noche, camuflaje perfecto del kharisiri, volviera a propiciar una nueva víctima.

La muerte es considerada, entre los aymaras, como un descanso relativo. «Descansó» es el término frecuente con que se refieren a la muerte de una persona en relación con su cuerpo; el espíritu del difunto denominado «alma» tendrá que afrontar en su nueva vida trabajos no exentos de sufrimiento. La expectativa de una existencia difícil después de la muerte no es motivo de desesperación. La muerte es asumida con naturalidad, sin excesivo dramatismo aparentemente: «Bien está vivir, bien está morir», me indicaba un compadre alteño. El juego, la sonrisa y las bromas expresadas ritual-

mente canalizan, domestican y racionalizan la sorpresa inevitable que produce la pérdida inesperada de un ser querido (Carter-Mamani 1982:330-369).

Una vez que una persona muere, se multiplican los rituales encargados de eliminar la contaminación producida por la muerte, (de hecho se considera que el difunto produce un hálito nauseabundo), en la casa de la familia doliente así como de alejar de ella la pena resultante (8). La persona muerta se convierte en «alma» y debe ser agasajada el día de Todos Santos durante tres años consecutivos, si se quiere evitar cualquier reclamación por parte del difunto.

El alma no abandona el entorno familiar tras la muerte (9). Los familiares deben cumplir de forma estricta las obligaciones impuestas por el luto, las mujeres no deben cocinar, ni caminar solas fuera de la casa hasta cumplir con la purificación que se efectúa a los ocho días del fallecimiento (Buechler 1980:13). La despedida del difunto se va concretando cada vez más, desde la misa de ocho días, a la de los seis meses y el cumplimiento estipulado en Todos Santos por tres veces consecutivas. Se cree que el alma consigue, con el apoyo familiar mostrado mediante las sucesivas misas y ofrendas alimenticias, alejarse de los vivos y alcanzar el espacio habitado por las almas. De esta forma, el carácter peligroso del difunto se domestica culturalmente a través de las diferentes ceremonias que se le ofrecen. Tras la muerte, efectuada la ceremonia de los ocho días, el difunto emprende un agotador camino por sendas espinosas debiendo atravesar una gran masa de agua (lago, río Jordán) ayudado por un perro negro (Harris 1983:146; Monast 1972:35; Albó 1971-4:0310; Llanque 1990:109; Valderrama-Escalante 1980:259). Necesita los alimentos y el ajuar que sus familiares le han proporcionado durante el sepelio para superar las dificultades del viaje. No todas las almas son bien recibidas al llegar (10); su salvación o condenación final está ligada, una vez más, al azar de la suerte (Ochoa 1975:1; Monast 1972:37). Igual que en el mundo de los vivos el premio o el castigo que reciben las almas no se ajusta tanto a los méritos contraídos como al capricho de su suerte. Los condicionantes que marcan la vida aymara, parecen secundar también su existencia después de la muerte, haciendo de ésta nuevo motivo de sufrimiento. Las almas que no son recibidas penan como condenados por cerros y quebradas molestando a los vivos, mientras que el resto sufre lo indecible trabajando en lugares incómodos donde soportan hacinamiento y malos tratos, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

La ceremonia de ocho días posibilita la limpieza de los dolientes. Los parientes bilaterales lavan sus ropas, al tiempo que los dolientes se cambian. Se acostumbra rogar a alguna viuda de la familia, preferentemente, para que

se encargue de la colada, volteando el agua sucia en algún cruce de caminos (11). En otras partes del lago Titicaca se utiliza la ropa del difunto en su lugar, colocada como si de una reproducción del fallecido se tratase, de la misma forma que cuando se efectuó el velorio; se le ofrece un conjunto de miniaturas que representan las herramientas propias de la actividad que desempeñaba en vida junto a determinados objetos rituales que son quemados para que el alma pueda recibirlos (Ochoa 1976:11). Una vez concluida la ceremonia de los ocho días el alma del difunto ha partido y no molesta a su familia. Después de la misa de aniversario que se efectúa al año de su muerte (también se hace una misa de recordatorio a los seis meses del fallecimiento) y los agasajos por tres años consecutivos en Todos Santos, se ha cumplido escrupulosamente con el alma quien satisfecho procurará por el beneficio de su familia. El difunto es convocado en Todos Santos mediante comida, su comida preferida, así como fruta y panes de figuras caprichosas. Las almas sufren y padecen si sus familias no les procuran los abastos que precisan, al menos, durante Todos Santos.

A pesar de los esfuerzos repetidos por alejar a las almas del entorno de los vivos, las tumbas y enterramientos son lugares propicios para que las almas se presenten a los incautos que pasan solos de noche por sus inmediaciones. Las almas, cuentan los campesinos, celebran bailes en los cementerios situados en los márgenes de la comunidad apartados del entorno de los vivos (12). Son extremadamente caprichosos pudiendo arrebatar el ajayu (parte del alma humana) a las personas que caminan de noche por sus dominios (13). Les encanta hacer trastadas como sonar por la espalda a la gente con sus chicotes (los varones son enterrados con un chicote en las manos) o montarse encima de los burros repletos de carga hasta que cansados se tumban en el suelo sin que su dueño consiga ponerlos de nuevo en pie.

Ignacio Caillante perdió a su hijo menor víctima de la escarlatina. Aquella guagüita de apenas dos años de edad con el pelo completamente enmarañado no había podido superar el proceso infeccioso de la enfermedad a pesar de los repetidos intentos de su padre por recuperarle con sus conocimientos tradicionales. Ignacio achaca su muerte a un descuido personal ya que para bajarle la temperatura le bañó con agua fría lo que, considera, desencadenó su muerte. Esa misma noche Pedro Chura me acompañó hasta su casa para hacerle partícipe nuestro pésame.

El niño había fallecido sin ser bautizado por lo que no se celebró el duelo propio de un angelito, sino que se enterró en las proximidades del cerro Qhapiqi, lejos del hogar familiar y en la más completa intimidad. La criatura había vuelto al seno del achachila. Una vez enterrado el cuerpo

había que despedir definitivamente a la criatura y con él, eliminar la pena que afectaba a toda la familia. Llegamos a la casa de noche. Al entrar en el cuartito, a la derecha de la puerta, la señora de Ignacio sentada sobre una frazada negra velaba un pequeño altar constituido por naranjas, pan, una botella de refresco sin tapón y un manojo de flores amarradas, objetos situados sobre una tari listado y alrededor de una vela encendida; sin duda el conjunto de dones más apetecidos por el pequeño en vida, su universo más representativo eran aquellos alimentos y la anhelada botella de «papaya» (nombre genérico de refresco, sin considerar sabor ni marca). Después de ofrecer una oración por el pequeño y con el deseo expreso de que sea bien recibida, saludamos a la señora de Ignacio, y nos unimos a Ignacio y Carmelo Condori quienes están compartiendo coca. Colocamos el tari abierto junto a los suyos y les invitamos a compartir nuestra coca. Ellos por su parte nos ofrecen la suya. Carmelo me pasa una piedra de llujt`a preparada con ceniza de quinoa, fragmento una pequeña porción y acompaño a la coca con la piedra, succionando de cuando en cuando el conjunto que apoyo sobre el lado derecho de mi carrillo.

Apenas surge en nuestra conversación la muerte del niño. Si exceptuamos algunas breves referencias sobre el motivo de la muerte que sirven para iniciar la conversación, el tema no vuelve a concitar nuestra preocupación prioritaria, salvo en las acostumbradas ch'allas de alcohol, en que se pide no tanto por el niño fallecido como por el alejamiento de la pena que arrastra la familia.

A las nueve de la noche, los familiares recogen los objetos del altar y se dirigen hacia una quebrada próxima por la que discurre un magro riachuelo, efectuando libaciones con alcohol durante el trayecto completo para protegerse del daño de los malignos seres que pueblan las sombras así como de la propia presencia del espíritu del niño muerto. Al llegar al río, intensifican las ch'allas, se pasan los familiares las frutas y panes por todo su cuerpo y entregan los alimentos a Carmelo quien los rocía con alcohol y los arroja a la quebrada para que la pena se aleje de la familia como el agua del río se pierde en la distancia (Rösing 1990, 1991). Posteriormente todos los que han acompañado en la limpia se sacuden con violencia la ropa y regresan a la casa por otro camino distinto. Al llegar a la casa saludan a los que se encuentran en el interior. Se arroja el bolo de coca mascado y se hace una oración colectiva para que la pena se aleje definitivamente de la familia; después hay que agacharse para hacer una cruz con el dedo índice de la mano derecha sobre el suelo y besar alguna porción de tierra alzada al marcar la señal. Finalmente se renueva la coca y se vuelve a ofrecer trago entre los presen-

UNIVERSIDAD CATOLICA BOLIVIANA SAN PABLO
BIBLIOTECA ETNOLOGICA BOLIVIANA
Cochabamba

tes. La despedida había concluido. Nadie volvió a comentar el asunto aquella noche.

La muerte parece suponer un mero descanso momentáneo en el altiplano aymara. Ni siquiera los niños que fallecen bautizados (angelitos) se libran de obligaciones especiales como regar y cuidar las plantas de Jesús en el cielo (Ochoa 1975:13). La vida de ultratumba adopta en la conciencia de la gente un formato similar al de la vida cotidiana. Por esta circunstancia los difuntos necesitan de sus ajuares y herramientas, así como del cuidado alimenticio por parte de sus familiares como sucedía en la Colonia (Arriaga 1968:216). Por otra parte el cuidado y el recuerdo de los difuntos favorece la consecución de solicitudes al «más allá», así como la abundancia de las cosechas. De esta forma los vivos concretan con sus muertos un acuerdo básico de intercambio que se establece principalmente a través del recuerdo y el agasajo alimenticio de Todos Santos estableciendo un continuismo esencial en sus relaciones de las que mutuamente dependen (Cadorette 1975:16).

> *"Echanles muy disimuladamente chicha en las sepultura para que beban y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así está prohibido en los Todos Santos no pongan nada de esto en las sepulturas».* (Pablo José de Arriaga: 1621/1968:216).

A finales de Octubre se escucha en las laderas y quebradas del Cantón de Ajllata Grande, con las luces del ocaso, una música de ritmo vibrante, no pensada para el regocijo de los seres humanos, sino de las «almas». Los jóvenes ensayan temas musicales con unos instrumentos peculiares denominados muquni, termino derivado de muqu, «codo» y «petiso» (De Lucca 1987:113), puesto que su peculiaridad característica es su tamaño más reducido que los wayrus o pinqillu de carnaval y la presencia en el instrumento de una irregularidad, nudo o codo, que contrasta con el carácter liso y rectilíneo del wayru (Gutiérrez 1995:71).

Las comparsas de muquni que comienzan a escucharse por las diferentes estancias y comunidades de Ajllata (Tuqi Ajllata, Qurilaya, Chixilaya, Kunphuri Ajllata, Kukani Ajllata.... etc), las noches que preceden a la celebración de Todos Santos, anticipan la llegada de las «almas», es decir, la visita de los difuntos a casa de sus familiares, trayendo consigo el agua que los campos precisan para los cultivos. Para Todos Santos tiene que llover y así lo esperan fervientemente los campesinos aymaras del altiplano. Este aspecto vinculante

entre los difuntos, el agua de lluvia y la producción agrícola ya ha sido analizado por diferentes autores (Berg 1989:155-175; Oporto & Fernández 1981:18-19; Harris 1983:142-144), algunos inspirados en la información etnográfica aportada por Guamán Poma (1987:1236-1237) y no merece la pena insistir más en ello. No pretendo profundizar en esta explicación de corte «funcionalista» sobre la relación entre Todos Santos, los difuntos, el agua y los cultivos en los Andes. Esta interpretación, aún siendo sugerente, deja sin cubrir otra serie de aspectos que exigen una observación conjunta de las celebraciones que tienen lugar en Todos Santos para tratar de comprender mejor cuál es su sentido en el altiplano aymara.

Ya no se celebra Todos Santos de igual forma en los diferentes sectores que constituyen el altiplano. Las variaciones son importantes como reflejan las diferentes formas ceremoniales que adoptan entre sí comunidades vecinas: «cada comunidad tiene su costumbre». Por eso voy a ceñirme a la forma de plasmar la festividad de Todos Santos en Ajllata, circunstancia que pude contrastar en dos ocasiones consecutivas, durante los años 1995 y 1996 y cuyos datos etnográficos constituyen la columna vertebral del presente artículo.

La fiesta de Todos Santos en Tuqi Ajllata presenta una serie de planos que se van implicando hasta tejer por completo una urdimbre compleja, de gran espectacularidad y potencialidad sensible. Los panes, los altares (apxatas) dispuestos para la visita de las almas y la música, canalizan el sentido más expresivo del agasajo que se efectúa a los difuntos. Sin perder la perspectiva general es necesario describir escrupulosamente cada uno de los hechos, para mejor articular el sentido que el agasajo a los difuntos adquiere en este sector del altiplano aymara.

La última semana de Octubre, las familias procuran hornear el pan que consideren va a hacer falta para la fiesta. Hay que procurarse la harina suficiente y la leña necesaria para que el horneo resulte satisfactorio.

El pan, objeto preciado y golosina inhabitual en los hogares de Ajllata, constituye el objeto deseado más ferviente durante la víspera de Todos Santos, especialmente en el caso de los machaqani (el que tiene «nuevo») o junt`uni (el que tiene «calor»), aquellas familias que han tenido algún fallecido a lo largo del año, existiendo el compromiso, sancionado por la colectividad, de festejar al difunto con especiales muestras de «cariño» durante los tres años consecutivos al deceso (Berg 1989). Se trata de un «alma nueva» y debe ser agasajada con especial dedicación por sus familiares durante los tres años siguientes a su muerte. Los familiares y «compadres» se las arreglarán para cumplir con esta obligación contraída con el difunto. Todos aportarán

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

en la medida de sus posibilidades, así como en relación con los compromisos que tuvieran adquiridos con la familia doliente o con el propio difunto.

No puede faltar harina de trigo para hornear el pan, ni las figuras t'ant'a achachis y t'ant'a wawas para decorar la apxata, cañas dulces procedentes de los yungas para elaborar el altar, así como frutas, maíz, coca, cigarrillos y «trago» en abundancia. Todos estos bienes son aportados por los familiares y compadres del «alma».

Indudablemente, los machaqanis o junt'unis poseen un compromiso especial con ese «alma nueva» a quien deben agasajar de forma onerosa y espectacular durante el período de tres años consecutivos; el resto de familias que no tienen «alma nueva», preparan igualmente apxatas mucho más modestas y hornean pan, en menor cantidad, con el que convidar a los probables visitantes que aparezcan durante los días de celebración a los difuntos.

El primer protagonista que aparece concentrando el interés, el esfuerzo y el capital de los ajllateños la vísperas de Todos Santos, es el pan (t'ant'a). Durante el año, el pan es un bien de lujo y de escaso consumo en Ajllata. Los desayunos se realizan con una harina de q'ala siwara, denominada pitu o aku, acompañada de una infusión. El pan apenas se consume; no deja de ser objeto de atención por parte de los pequeños del hogar cuando el padre regresa de la ciudad con algo de dinero. En cualquier caso no es un producto que se consuma habitualmente. La última semana de Octubre los diferentes hornos de barro de Ajllata se encuentran a su máximo rendimiento. Algunos vecinos que no disponen de horno, ni de algún familiar que les pueda prestar un tiempo el suyo para cocer el pan, llevan la harina para cocer su pan a los hornos de Achacachi, la capital provincial.

Antes de iniciar la elaboración del pan resulta imprescindible preparar el horno convenientemente. Hay que procurar que el horno caliente bien y se encuentre en las mejores condiciones para efectuar un trabajo adecuado y satisfactorio. En primer lugar los familiares que se reúnen ante el horno mascan hojas de coca, comparten trago y cigarrillo, ch'allando alcohol, por orden, en honor del urnu awicha (abuela del horno). Cada uno de los presentes tiene que atender ceremonialmente al horno, dedicándole unas hojas de coca y una libación de alcohol, asperjando tanto sobre su superficie como en la boca del horno. Sin esta atención de cortesía hacia el urnu awicha no es posible garantizar un pan de calidad. Hay que limpiar completamente el interior del horno de posibles restos de cenizales anteriores.

La madera seca de eucalipto, su hoja y corteza, así como arbustos secos de t'ula, constituyen el combustible habitual para el horno. Previamen-

te los familiares han tenido que preparar y secar la leña con la suficiente antelación. El día anterior al que comienza propiamente la horneada, tiene que mantenerse el horno con calor y generando las primeras brasas.

Entre el 29 y el 31 de Octubre las familias se dedican a preparar el pan, algunos demoran hasta la madrugada del mismo primero de Noviembre. Hay que tener en cuenta que visitan las comunidades gentes procedentes de otros sectores que han tenido que desplazarse muchos kilómetros para poder estar con sus respectivos machaqanis en Todos Santos y que se ven apurados para elaborar su propio pan.

Al amanecer, comienzan a disponer la masa de harina, agua, levadura y sal bien mezclado, para comenzar a elaborar pequeños bollos aplastados que se disponen sobre maderas hasta el momento de ser introducidos en el interior del horno.

El pan es de dos calidades. Por una parte destaca el «triguillo», pan elaborado con trigo autóctono de Ajllata, de aspecto amarillento que endurece y negrea con rapidez; por otro lado está el «chileno», pan de aspecto blancuzco y endeble, suave, que se reviene con idéntica prontitud (14). Se alterna la cocción del «triguillo», aprovechando los momentos de máximo calor y temperatura del horno, con el «chileno», cuando la temperatura del interior decrece. Al «triguillo» le cuesta cocerse, precisa de mayor temperatura que el «chileno» quien fácilmente levanta.

La sucesión de «triguillo» y «chileno» va canalizando las horas largas que precisa la penosa cocción de los panes. Rápidamente se forman diferentes equipos de ayuda y asistencia. Una persona vigila el fuego del horno, introduce y retira los panes; la mayor parte de las mujeres y niños se encuentran amasando los bollos. Otro varón está pendiente de la retirada de los panes para meterlos en canastas, y finalmente varias mujeres se encargan de limpiar de cenizas los bollos y repartirlos en los sacos donde permanecerán hasta la fiesta. Las mujeres no se acercan al urnu awicha, son los varones los que introducen y extraen los panes de su interior. Una vez concluido el horneado, los titulares del pan que ha sido cocido regalan cierta cantidad a todos aquellos presentes que han colaborado en su elaboración.

Las figuras t'ant'a achachis y t'ant'a wawas (literalmente «abuelos» y «bebés» de pan), junto con otras imágenes que representan bailarines, escaleras y caballos, se elaboran al final del horneo. El domingo anterior se compran rostros de escayola pintada con los que decorar a los t'ant'a achachis y t'ant'a wawas. Por otra parte también se compran figuras ya elaboradas en los puestos de venta que llenan por completo la plaza de Achacachi la víspera de la fiesta. El cuerpo de los t'ant'a wawas y t'ant'a achachis que se elaboran

en casa muestra una decoración a base de escamas (15). Las figuras de pan adquieren un relieve dualista, son precisamente los t'ant'a achachis y los t'ant'a wawas los que centran, frente a las otras figuras, la atención de los dolientes y de los visitantes de los altares (apxatas), así como la curiosidad e interés de los niños durante la fiesta de Todos Santos.

La definición de los t'ant'a achachis y t'ant'a wawas, resulta en ocasiones equívoca, sumamente ambigua. En primer lugar, los bebés de pan, t'ant'a wawas, muestran rostros barbados e incluso marcadas arrugas, motivos que en principio no parecen resultar los más propicios para adornar el semblante de las «wawas» (bebés). Este tipo de rostros enfundados en un cuerpo que semeja los arropes de los niños y niñas lactantes entre wak'as y awayus (16) contrastan con otros indudablemente infantiles, de aspecto rollizo, con los mofletes coloreados. Curiosamente, los rostros «adultos» de las wawas, están tocados con un colorido ch'ullu, mientras que los sonrosados rostros infantiles, que parecen extraídos de la iconografía angelical eclesiástica, muestran cabellos rubios descubiertos. Estas diferencias significativas entre t'ant'a wawas serán analizadas más tarde. Baste de momento confirmar la ambigüedad que suponen con la denominación que alguno de los compradores empleaba al referirse a estos productos en el mercado de Achacachi:»achachiwawa» (bebé anciano). Por su parte los t'ant'a achachis, presentan otra diferenciación. Por un lado, las figuras de pan cuyo perfil no encaja con los rebozos de las wawas lactantes reciben la denominación de t'ant'a achachis (abuelos de pan). Esta denominación se aplica a figuras elaboradas con pan negro y rostros idealizados, así como a los que representan bailarines de la morenada, los achachis morenos (17).

Las figuras de t'ant'a achachis y t'ant'a wawas se elaboran en la casa y se les coloca la máscara de escayola pintada que les otorga su verdadera identidad. Los machaqanis presentan múltiples t'ant'a wawas sobre la apxata y algunos t'ant'a achachis cuyas dimensiones superan el metro de altura.

Otras figuras de pan que completan la escenografía son las figuras de caballos y llamas, de las que se dice utilizarán las almas para llevarse su carga de oraciones, escaleras que son empleadas por las almas para «descender» sobre el altar (apxata) de sus familiares y otros personajes como los k`usillus, figuras de baile enmascaradas que realizan bromas y monerías (en realidad representan monos), zancadillean a los otros bailarines y mudan la voz hablando en falsete.

Una vez preparado el pan y sus figuras, es necesario montar la apxata, el altar sobre el cual se sitúan todos los dones con los que agasajar a las almas en su visita (Santos 1988:34). Tiene que estar dispuesta y sus velas

encendidas justo el mediodía del primero de Noviembre, momento en que las almas llegan de su largo viaje y necesitan recuperarse con los dones colocados sobre el altar.

El soporte de la apxata son las cañas dulces que procedentes de los valles yungueños se adquieren en la feria de Achacachi. Cualquier apxata que se precie debe disponer de, al menos, dos cañas como marco apropiado del altar. La apxata es el lugar de las almas, concretamente el lugar donde las almas se reúnen, puesto que no solamente hay que pedir por las almas de los difuntos del hogar sino por todas, incluso por las «olvidadas», aquellas que ya ni siquiera sus propios familiares recuerdan. Las almas se reúnen en la apxata, llegan a partir del mediodía del primero de Noviembre, por eso todo tiene que estar dispuesto en ese preciso instante.

Al amanecer del primero de Noviembre, en el caso de los machaqanis, los familiares y compadres van aportando el conjunto de objetos, dones y bienes que configurarán la apxata (18). En primer lugar se elige la estancia donde va a colocarse el altar. Suele ser la habitación principal de la casa, la que tenga mejores posibilidades de dar cobijo a mayor número de gente. En otras ocasiones se elegirá la propia habitación del difunto, esto dependiendo del número de acompañantes y de las dimensiones de la apxata (19).

Las cañas se amarran de tres en tres o de cuatro en cuatro, recogiendo las hojas superiores y afirmándolas al tablón o mesa que sirve de base. Sobre la mesa se coloca un phullu o manto negro y se dispone todo lo necesario para la visita de las almas. Se van a colocar muestras de dones alimenticios semejantes a los empleados en las reuniones y asambleas festivas comunitarias. Alrededor de la mesa de la apxata, sobre el manto negro, se dispone en círculo, ch'uñu, papas cocidas, jawas muti, mazorcas de maíz cocidas. En el centro un tari con hojas de coca, cigarros y botellas de aguardiente y cerveza.

Después se colocan las escaleras de pan sobre la pared que limita la mesa o tablón de base y que constituirá el panel de exhibición de la apxata. Sobre dicha pared se colocan las diferentes figuras de pan, t'ant'a wawas y t'ant'a achachis, en una disposición dinámica puesto que parecen descender por las propias escaleras de pan hacia la apxata. Las figuras de pan se colocan de pie alrededor de la comida repartida en círculo sobre la base de la apxata. Parece una reunión de figuras de pan sobre el tapete negro repleto de comida y dones como las hojas de coca y el trago. Algunas figuras de pan se amarran sobre las cañas. Se colocan frutas y guirnaldas dulces. Otras figuras de pan de menor tamaño que los grandes achachis y wawas, se cosen y anudan a la cañas. Cebollas en número variable se amarran junto a la base de

los conjuntos de cañas que configuran el altar. La apxata se corona con una esquela conteniendo una fotografía del difunto cuya alma se ha de festejar durante los próximos tres años.

A las doce del mediodía del primero de Noviembre, la apxata tiene que estar montada, convenientemente decorada y lista para las diferentes visitas que van a producirse durante los próximos dos días. Es preciso llamar a alguien que no sea de la casa, para que encienda una vela, dispuesta a la cabecera del altar, y rece en primer lugar en nombre del difunto. Es costumbre bautizar a los t'ant'a wawas y t'ant'a achachis, una vez encendidas las velas (20). A partir de este momento, se dice que las almas llegan a la apxata, circunstancia que algunas familias festejan con un fuerte dinamitazo (21). Esto no es del agrado de todos los comuneros, ya que algunos justifican que tamaña bienvenida puede asustar a las almas y ocasionar su regreso al lugar donde se encuentran confinadas.

Una vez dada la bienvenida a las almas, el agasajo a los acompañantes de los dolientes y sus compadres comienza y durará hasta la kacharpaya o despedida de las «almas» después de Todos Santos, como es costumbre hacerlo en Ajllata. Los familiares del difunto otorgan panes y alimentos a los acompañantes a cambio de oraciones a favor del «alma» (Buechler 1980:8; Rösing 1988:54-55). Cada don representa una plegaria. Resulta imprescindible proveerse de una bolsa donde incluir los alimentos que la familia entrega a los acompañantes. Una vez terminada la oración hay que indicar al «anfitrión» de la casa «urasiyuna katuspan» («que se reciba la oración») «katuspasipxamay» («que se reciban no más») contesta a su vez el familiar del difunto quien ha convidado a todos los presentes con los alimentos precisos. Inmediatamente el agasajo a los acompañantes y familiares del «alma» comienza por parte de los más allegados del difunto. Comidas preparadas en cantidad incompatible con las posibilidades de digestión de los invitados se suceden. En ocasiones hay que verter el contenido del plato en el interior de la bolsa ya que resulta imposible comerlo todo y no se puede ofender a ninguno de los anfitriones. La bebida, cerveza, pero muy especialmente «trago» elaborado con aguardiente de caña, comienza a circular entre los invitados. Los familiares del alma están permanentemente atentos para servir a todos los acompañantes de forma periódica. Nada de lo que forma parte de la apxata se toca antes de su desmonte, el día de la kacharpaya de las almas. Los dolientes y acompañantes lucen ropas negras de acuerdo al estricto luto que los familiares deben guardar por el difunto.

La apxata constituye un objeto fundamental de status para el difunto y su familia (Yáñez 1988:26). Se comenta entre los acompañantes y los visi-

tantes ocasionales la abundancia y el costo de la apxata preparada. No tiene que faltar pan, fruta y «trago» para agasajar a los muqunis, tampoco comida para los familiares así como la imprescindible cerveza. La apxata es un escaparate que permanece inalterable hasta la kacharpaya en que se deshace por completo, repartiendo y troceando incluso las cañas que la soportan.

Las familias que no tienen alma, es decir que no son machaqanis también se reúnen a festejar a sus difuntos, aunque no tengan el grado de obligación y compromiso que los machaqanis o junt'unis. Elaboran igualmente sus apxatas, si bien de dimensiones y calidades substancialmente menores que las de aquellos.

Con las primeras luces del ocaso, cuando el sol declina en el horizonte, se entremezclan sonidos en principio indiferenciados que van aproximándose entre un batiburrillo de percusiones e instrumentos de viento. Es la primera comparsa de muquni que permanece en el patio de la casa del machaqani esperando a que le concedan permiso para entrar al interior del recinto donde los dolientes festejan a su alma.

El representante de la comparsa se acerca al recinto donde están los familiares del difunto y pide permiso «Tiu, lisinsiyamanpiw; almataki arunt`añani» («con su permiso; para el alma conversaremos») y entran todos los instrumentistas interpretando un tema con muquni y wankara.

La comparsa de muquni está constituida por un número variable de instrumentistas de viento y uno o dos percusionistas de wankara, ese tambor de mano característico de diferentes sectores de los Andes. La percusión marca los compases a desarrollar por los instrumentistas. Una vez que los intérpretes están dentro del recinto se sitúan frente a la apxata y piden de nuevo permiso para rezar una oración. Solicitan el nombre de las personas a las que los dolientes desean tener presentes en su oraciones. Inmediatamente interpretan el primer tema musical mientras los familiares del difunto empiezan a repartir panes, uno a cada intérprete, y un trago de alcohol particularmente fuerte. La intención y el deseo de los dolientes es emborrachar a los muqunis con rapidez, puesto que los muqunis se dicen «almanakan wawanakapaxa», «los hijos de las almas», sus fieles servidores. Los más jóvenes han desarrollado varias estrategias para evitar emborracharse con demasiada prontitud; para ello llevan anudados pañuelos y chalinas bajo el cuello con la intención de escurrir el trago con disimulo sobre la toalla en cuanto el familiar que le invitó se de la vuelta. Sin embargo el truco ya es bastante conocido y el joven que sea descubierto tendrá que beber doble cantidad. Este aspecto refleja el poder y el prestigio que los muqunis adquieren durante el desarrollo de la fiesta, agasajados de forma constante por todos los machaqanis del Cantón.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

La comparsa interpreta tres piezas ante la apxata, recibiendo un pan y sendos tragos de alcohol (22). Una vez que los muquni se despiden y salen del recinto, no resulta nada extraño que otra comparsa se encuentre tocando en el exterior de la casa, reiniciándose un proceso que durará toda la noche del primero de Noviembre y que culminará al mediodía del dos de Noviembre en que los muqunis se retiran a los cementerios para continuar interpretando o se vuelven a sus casas para descansar hasta el amanecer del día tres de Noviembre, día de kacharpaya o despedida de difuntos en que renuevan las visitas de las apxatas de los diferentes machaqanis en todo el Cantón, hasta la despedida de las almas.

El número de comparsas musicales que pude contar en Todos Santos, en los años 1995 y 1996 en el Cantón de Ajllata, superó la docena en cada ocasión, siendo mayoritario el número de muqunis aunque también constaté la presencia de algunas comparsas de tarka.

La relación entre las comparsas musicales es tensa; con frecuencia chocan entre sí peleando con rudeza, a medida que el trasiego de alcohol se hace más patente. De hecho cada comparsa lleva «policías», miembros del grupo que portan el chicote de autoridad cruzado sobre la espalda, para intervenir si se produce el enfrentamiento con otro grupo. La intención de estos enfrentamientos consiste en eliminar al grupo rival, para lo cual no hay mejor forma de hacerlo que perforando la membrana de sus wankaras con un seco golpe de muquni; para evitar esta circunstancia los músicos percusionistas tienen la obligación, ante el menor enfrentamiento, de no entrar en la pelea y proteger la wankara si es preciso alejándose del tumulto. La rivalidad musical, el enfrentamiento y la eliminación de los grupos rivales tiene su «premio» ante la posibilidad de atender un menor número de comparsas a los machaqanis de todo el Cantón, cuya localización en las distintas comunidades que lo integran conocen al detalle.

La noche del primero de Noviembre, la familia de los dolientes amanece junto a la apxata considerablemente ebrios puesto que han estado tomando y recibiendo a las agrupaciones musicales toda la noche. Quien decide acompañar a una familia de machaqanis en Todos Santos debe hacerlo durante el proceso completo, es decir, aguantando hasta la despedida de difuntos. Levantan comentarios adversos aquellos que habiendo acompañado a los dolientes un tiempo se escabullen luego al anochecer. En los intermedios de mayor tranquilidad los dolientes y acompañantes se ruegan respectivamente convidándose trago, alcohol y coca, repartiendo panes y figuras de k'ispiña en solicitud de oraciones para sus almas.

Los muqunis no son los únicos visitantes de los machaqanis durante la noche. Tras los muqunis suelen aventurarse pequeñas cuadrillas de niños

resiris (orantes) que a cambio de alguna plegaria, de las aprendidas en la escuela, consiguen su pequeño botín de panes y figuras de k'ispiña. Siguen en la noche a los muqunis de sus respectivas comunidades a una prudente distancia y durante buena parte de la noche caminan de casa en casa rezando a las almas de los machaqanis y del resto de vecinos donde intuyan que hay apxata. De esta manera atesoran cierta cantidad de panes y figuras de k'ispiña que luego repartirán entre sus hermanos más pequeños. No resulta extraño encontrarse a estos muchachos de corta edad dormidos en las lomas y recodos de los caminos, fatigados por la noche transcurrida en vigilia.

El dos de Noviembre, amanece con las comparsas de muqunis recorriendo los caminos y las lomas que integran las comunidades del Cantón, hasta las doce del mediodía; a partir de entonces los familiares y dolientes se toman un respiro y también las comparsas musicales que aprovechan para descansar unas horas. Toque Ajllata Alta no cuenta con cementerio, no existe la costumbre documentada en otros lugares de trasladar la celebración de Todos Santos al cementerio, sobre las tumbas de los difuntos (Bastien 1996; Rösing 1988). Se aprecian algunas apxatas sobre los pequeños cementerios comunales, pero no es lo usual en esta pequeña localidad del altiplano.

Los familiares continúan tomando y pidiendo por las almas durante la tarde y la noche del dos de Noviembre hasta que se reanudan la visitas de los muqunis, a partir de la media noche del día de difuntos. De nuevo las wankaras y los aires de muquni ocupan los caminos visitando a los vecinos comunitarios que tienen «alma». Toda la noche se repiten las visitas de las comparsas de músicos y de los pequeños resiris hasta el mediodía del tres de Noviembre. Las lomas y los caminos que unen las diferentes comunidades son ocupadas por las agrupaciones musicales que van tocando sus melodías al tiempo que caminan aproximándose a la casa de la nueva visita. Los movimientos, los temas y las formas estereotipadas del saludo, la solicitud de permiso y el convite de panes, figuras de k`ispiña y trago a cambio de oraciones y piezas musicales que agraden a las almas, se repiten en cada visita. De nuevo se produce el consumo desmedido de trago y el deseo, por parte de los dolientes, de vencer toda resistencia a la ebriedad de los músicos.

El talante de la fiesta continúa hasta el mediodía del tres de Noviembre, día de kacharpaya o despedida de los difuntos. En ese instante, la música enmudece. Los dolientes se disponen a desmontar las apxatas (23). En primer lugar, hay que pedir permiso a las almas, de las que se dice que retornan con sus caballos y llamas cargadas de oraciones a Puliyanu el lugar en el que se encuentran encerradas; es preciso que la persona no perteneciente a la casa que encendió la vela, que ha permanecido ininterrumpidamente viva

durante todo la celebración, la apague. A partir de este instante todos los objetos y dones alimenticios dispuestos en la apxata se reparten entre los acompañantes que han permanecido con la familia durante los tres días, o bien, entre los que casualmente se encuentren en su casa en ese momento. Las figuras de pan, especialmente los achachis de un metro de altura se entregarán a los familiares más queridos y comprometidos con el difunto en función del gasto que han efectuado. A cambio tendrán que dedicar varias oraciones al difunto. Las cañas se trocean y reparten de igual forma ya que son dulces y constituyen una exquisita golosina, especialmente entre los más pequeños. Comienzan a escucharse poderosas detonaciones de dinamita por las distintas estancias y comunidades que conforman el Cantón; es la forma estipulada de despedir a las almas hasta al año que viene. De repente, por la tarde, los machaqanis de las diferentes comunidades junto con sus familiares cambian las ropas de luto por ropa nueva, de fiesta, los aires de muquni son trastocados en wayru de carnaval y música vibrante de tarkas. El baile y el gozo por la despedida de las almas durará toda la noche una vez más amaneciendo los festejantes completamente ebrios.

Una vez deshecha la apxata los niños juegan con las t'ant'a wawas y t'ant'a achachis, de tal forma que las imágenes que han sido objeto de veneración y representación tangible de la presencia de las almas durante la fiesta de Todos Santos, una vez consumada la despedida, han «perdido» su poder ceremonial. Son objeto de tratamiento profano, las niñas más pequeñas cargan las t'ant'a wawas, como si fueran humanas, exactamente igual como acostumbran hacer sus madres con los hijos pequeños; las cargan como si efectivamente estuvieran vivas, desmarcándolas del ámbito de los difuntos, al que hasta entonces pertenecían. En algunos sectores del altiplano se constata el bautizo y matrimonio de estas figuras de pan tratadas como criaturas vivas y envueltas en awayus de colores que acaban siendo devoradas por sus pequeños mentores una vez aburridos del juego (Yáñez 1988:27).

Esta es la descripción sumaria de los hechos que acontecen durante la festividad de Todos Santos en el Cantón de Ajllata. Es necesario volver sobre los motivos de mayor relieve en la ejecución de la fiesta, para acentuar el análisis de los mismos y su inserción en el contexto general de la fiesta.

Destaca por la intensidad y el frenesí con que centra la atención de los humanos la víspera de Todos Santos, el horneo del pan (t'ant'a). Un pan dual y discontinuo. Por un lado el conocido como «triguillo» autóctono, que se cuece con dificultad, sólo con la máxima temperatura del horno y que difícilmente se termina de hacer por dentro; aparece dorado por fuera, pero

habitualmente crudo por dentro, consume mucha leña y se endurece con enorme rapidez. Es un pan que se caracteriza por su tono oscuro y su dureza extrema a los pocos días de cocción. Por su parte el pan conocido como «chileno», es un pan blanco, que levanta con facilidad y se reviene al poco tiempo de cocido adquiriendo una textura gomosa. En realidad tanto el «triguillo» autóctono como el «chileno» procedente de la harina comprada en Achacachi, distan mucho de la popular «marraqueta», el conocido pan de batalla que puede encontrase en las ferias campesinas del altiplano los días de mercado. Ni la textura, ni el sabor de estos panes «de difunto», coinciden con los panes elaborados para el consumo humano; es pan de Todos Santos y las almas son en definitiva sus destinatarios pertinentes. En sentido literal no se ajustan a las características formales que son propias del pan elaborado para el consumo humano. Tanto por exceso (duro en un caso, revenido en el otro), como por su defecto (poco hecho, crudo en su interior) estos «panes» poseen al menos características peculiares que debemos contextualizar en relación con la festividad en que se producen. Los panes de difunto se adecúan al contexto peculiar que la festividad de Todos Santos propicia en relación con el agasajo de las almas. Curiosamente, las gentes de Ajllata no vuelven a hornear pan hasta carnaval, si bien no de forma masiva, tan sólo algunas familias (24).

Las figuras de pan conocidas como t'ant'a wawas y t'ant'a achachis presentan una ambigüedad estilística e iconográfica reflejada en esa curiosa terminología «achachiwawa» que escuché de un bachiller de la zona al adquirir una t'ant'a wawa pero de rostro adusto y arrugado.

Las t'ant'a wawas y los t'ant'a achachis son colocados sobre la apxata, a modo de retablo, descendiendo por las escaleras de pan hacia la comida dispuesta a su alrededor. Son las imágenes de pan quienes descienden sobre el lugar de las almas; los que se colocan alrededor del banquete preparado para las almas. Las imágenes barbadas y con arrugas de algunos «bebés de pan» justifican el carácter del machaqani. El «alma nueva» se caracteriza por disfrutar de su «primer año» de festejo y en ese sentido, wawa, es decir, «bebé», a pesar de su rostro adulto que aparece resaltando en la masa que representa las ropas y rebozos infantiles. Este principio dualista establecido entre bebés y ancianos llama poderosamente la atención. El principio y el fin de la existencia, la infancia y la senectud parecen secundar la recepción y bienvenida de las almas (bebés y abuelos). Estas figuras de pan, bebés y ancianos, representan a las propias almas (Spedding 1996:100- 101). Por otro lado junto a estos bebés y abuelos de pan, algunos como hemos visto imbricados en un híbrido de cierta indiferenciación, existen otras figuras resaltantes;

además de las escaleras que permiten el descenso de las figuras de pan sobre el altar y lugar de reunión de las almas (apxata), podemos apreciar la presencia de dos figuras de baile contrapuestas, por un lado los achachis morenos, encubiertos en su máscara de baile, por otra los k'usillus, danzantes «monos» que actúan como elementos desarticuladores de las comparsas de baile, mudan la voz y gastan bromas entre los integrantes de dichas agrupaciones, interrumpiendo sus evoluciones y pasos (25). Si el achachi moreno se caracteriza por el prestigio, el poder jerárquico y la disciplina del baile de los morenos, profundamente relacionado con los grupos de «residentes» urbanos, los k'usillos son figuras que aparecen acompañando algunas comparsas autóctonas características del altiplano aymara como las denominadas muqululu y qarwani; resultan figuras marginales cuya presencia entre los danzantes se aprecia por las constantes bromas (algunas pesadas) que ejercen sobre los grupos rivales. El k'usillo va siempre enmascarado en su característico atuendo y nunca habla como las personas si no que muda la voz y se expresa en falsete.

Los panes reflejan, tanto en su configuración como en su iconografía, una documentación implícita sobre el dominio de las almas y su talante. El ámbito de los difuntos viene marcado por las contraposiciones entre la naturaleza del pan horneado («triguillo» y «chileno») y las imágenes configuradas. Pan de los muertos e imágenes ambiguas, suficientemente alejadas de la explícita realidad humana como para constituir una simple alegoría de nuestro mundo.

La apxata es definida en algunas etnografías consultadas como «tumba» o casa del muerto (26). Una vez más apreciamos cómo las realidades y objetos de los seres humanos adquieren en el contexto de los difuntos un talante efímero característico. De nuevo las almas muestran con la apxata una nueva alegoría reflejo pertinente de su dominio, con respecto al ámbito de los «vivos».

La apxata es un «lugar», el lugar de asamblea y reunión de las almas, a semejanza de lo que sucede en las reuniones y asambleas comunitarias protagonizadas por los vivos. En torno a los dones culinarios, comida y bebida, junto a los cigarrillos y las hojas de coca, las almas se reúnen como acostumbran hacerlo los seres humanos. Alrededor de la comida fría o «merienda» las almas reposan de su largo viaje y conversan entre sí. Por otro lado es el lugar donde van a recibir las visitas de aquellos que están en condiciones de «hablar» con ellas, unos a través de la música, como son los muquni, los otros, los resiris merced a la plegaria. Música y oración son las dos únicas

formas pertinentes para conversar con las almas frente al valor de la palabra humana como vínculo articulatorio de contacto entre los vivos. Las almas no «hablan» de forma literal; cuando se muestran en el dominio de los seres humanos, mudan la voz como acostumbra hacerlo el k`usillu.

La apxata posee una peculiaridad especial como lugar «límite». Está configurada arquitectónicamente por los tallos aéreos de la cañas tropicales y los bulbos subterráneos de las cebollas que se atan a sus pies. La reunión de las almas efectuada en torno a la comida seca que se ha distribuido sobre el tapete negro en cuyo centro se colocan hojas de coca, trago y cigarrillos, adquiere una configuración espacial limitada entre el dominio aéreo y el subterráneo. El contexto espacial donde las almas se reúnen y reciben el agasajo de los vivos es reproducido en la misma arquitectura del altar, definiendo un lugar específico. El dominio de los difuntos y las almas está marcado por los límites, como corresponde al contexto sagrado de su celebración y festejo.

La apxata posee otra relación arquitectónica que merece la pena anotar en función de las apreciaciones de algunos de los dolientes que la relacionan con los arcos de la iglesias. La forma que muestran las cañas agrupadas y dobladas entre si, semejan portadas y arquerías (27) de donde penden, a modo de retablo, las imágenes de las t'ant'a wawas y t'ant'a achachis junto al resto de guirnaldas, frutas y dones de la abundancia (28).

La apxata constituye una muestra de abundancia. El conjunto de dones expuesto durante toda la celebración de Todos Santos refleja el status y prestigio tanto del machaqani como de su alma, así como el grado de cumplimiento de sus familiares y «compadres». El compromiso satisfecho por los machaqanis con respecto al alma será reconocido por todos los visitantes de la apxata quienes apreciarán el valor y el sacrificio (enmascarado en el popular término de «cariño») efectuado por los familiares del difunto.

El altar completo, incluidas las cañas que constituyen su soporte, es comestible y será devorado por los vivos el día de kacharpaya, una vez que los dones alimenticios han sido convenientemente transformados en oraciones para el alma nueva y el resto de almas «olvidadas». Con la kacharpaya, los objetos de la apxata retornan a su condición profana originaria de esta forma pueden ser objeto de deseo culinario y lúdico por parte de los vivos. Una vez despachadas las almas, los seres humanos comen los productos de la apxata e incluso, los más pequeños de forma previa a su consumo, pueden jugar con ellos como sucede con las t`ant`a wawas.

Los útiles empleados en la elaboración de la apxata poseen cierta

valoración utilitaria. Dicen los ajllateños que las cañas, son el bastón de las almas y que las cebollas constituyen su cantimplora. Estas dos apreciaciones tienen que ver con el talante viajero o peregrino de las almas (29). Las cañas empleadas en la elaboración de la apxata muestran una cierta ambigüedad puesto que parecen caña de azúcar, de uso y consumo humano, pero no lo son, pese a su dulce sabor.

Así pues, la apxata define el lugar de reunión de las almas; un lugar límite como corresponde al contexto ceremonial específico de los difuntos. Por otro lado, el altar contiene un conjunto de dones de la abundancia que los vivos tan sólo observan, puesto que se exhiben para deleite de las almas. Una vez despachados los difuntos, la apxata retoma su condición de objeto profano siendo devorada por los vivos, perdiendo todas las figuras y productos que la integran el talante ceremonial que poseyeron durante el desarrollo de la fiesta. La comida dispuesta para los difuntos es recuperada por los dolientes, una vez que aquellos han sido convenientemente despachados. Los vivos aprovechan la comida que ya degustaron en su momento los difuntos en el plano ritual que les correspondía. Los vivos deben hacer desaparecer todos los dones ofertados a cambio de oraciones. Nada puede sobrar de la apxata; junto con las almas deben consumirse y despacharse todos los productos que les fueron encomendados.

El rasgo característico de las comparsas musicales de Todos Santos en Ajllata es el instrumento protagonista de las mismas, es decir el muquni. Este instrumento pequeño y «chueco» es propio de la festividad de Todos Santos y se interpreta en diferentes comunidades aymaras próximas al Lago Titicaca. Los ajllateños sólo lo emplean en esta festividad y en algunas misas de año para los difuntos. No tiene sentido tocar muquni en ninguna otra ocasión a lo largo del año; el tiempo de los muertos viene precisamente marcado por su presencia. A nadie se le ocurriría tocar el instrumento fuera de la fecha que le corresponde (30).

Los jóvenes incorporan algunos temas de moda en las comparsas de muquni. Lo importante, parece ser, más que la melodía interpretada, el hecho de hacerlo con el muquni, es decir, su presencia en el festejo a los difuntos. Ya he señalado cómo los muquni «hablan» con las almas a través de su música; vienen a festejar a las almas y a conversar con ellas a través del muquni. Este instrumento presenta un nudo, una falla o «giba» que le otorga precisamente su

notoriedad. En esa «imperfección» o rugosidad, «muqu» en aymara, estriba su pertinencia en relación con el dominio ceremonial de las almas. Esa pequeña rugosidad, frente al rectilíneo e impoluto wayru (pinquillo de carnaval), le otorga su competencia en el tratamiento y festejo a los difuntos.

El muquni parece un pinquillo «normal» de los habituales en las diferentes comparsas de baile, pero no lo es precisamente por su nudo o arruga distintiva al que los aymara otorgan peculiares virtudes en relación con el timbre del instrumento y su competencia en el festejo musical de los difuntos.

Las «gibas» e imperfecciones adquieren una dimensión ritual importante en el altiplano. En tierras de Castilla tocar la chepa de un giboso es síntoma inequívoco de buena suerte. En los Andes existen referencias etnográficas sobre el empleo de enanos y gibosos en el contexto incaico según reflejan ciertas escenas descritas por Guamán Poma (1987:129,215). Ponce (1969) relaciona a las figurillas aduncas presentes en el dominio ceremonial tiahuanacota con la popular figura del Iqiqu, personaje asociado con la abundancia especialmente en contextos urbanos como La Paz y la fiesta de las alasitas. Los gibosos y chepudos son objeto de cierta veneración social en el altiplano puesto que se les considera aptos para ejercer como yatiris, maestros rituales, reflejando su «nudo», chepa o giba, la selección de que han sido objeto por parte del rayo. Los pequeños y chepudos, caso del muquni, del iqiqu o de los tocados por el rayo, atestiguan en su deformidad la selección ceremonial de que han sido objeto. El muquni en su aspecto físico y en su contexto de interpretación, muestra una especial competencia en su relación con el dominio de los muertos.

Pero si su apariencia es propia del dominio de difuntos, lo mismo sucede con su sonoridad. Los campesinos hablan de la «nostalgia» que el instrumento produce. La rugosidad del instrumento puede influir en el resultado de la insuflación del aire dando lugar a una sonoridad disonante, «sucia» por la fricción provocada por el aire al alimentar el instrumento (31).

Cuentan los campesinos aymaras del Lago que las almas, objeto de agasajo y atenciones en Todos Santos, vienen de un sitio alejado que se encuentra situado hacia el poniente. En ese indeterminado lugar, que no coincide en apariencia con el cielo católico, realizan un trabajo sin descanso; así lo documenta de forma expresiva Modesto Capcha, yatiri originario de la comunidad lacustre de Sotalaya (Provincia Omasuyos) : « Almas pirqiyan (tabican) una turi (torre) con adobe. Ya están por techar. . . . ¡ya se había caído la turi! No hay caso

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

de parar. Cuando techen Juicio Final va a ser siempre; debe ser por el Perú o más lejos ¿Cómo será?».

Para Carmelo Condori, ch'amakani de la zona de Ajllata, las almas proceden de un lugar poco concreto localizado igualmente hacia el poniente. En ese lugar, las almas realizan un trabajo a destajo y gozan de penosas condiciones de existencia. Diríase que se encuentran en situación de «trabajos forzados « exculpando sus pecados hasta el Juicio Final. Ese sitio indeterminado se llama Puliyanu (32) y ha sido visitado por Carmelo en uno de sus sueños de iniciación (Fernández 1995b). Carmelo Condori, junto a un tata cura o «padrecito» que le sirve de guía en el sueño se adentra en Puliyanu y descubre las condiciones en que se encuentran hacinadas las almas, como si fueran celdas con capataces que cuidan de ellas mientras trabajan el adobe. Las almas son parecidas a los seres humanos, pero con dos características peculiares; por un lado tienen un tamaño reducido, «media cintura no más»; por otro poseen una tez blanca, algo cenicienta y un rostro anómalo, muy semejantes entre sí e irreconocibles con respecto a la identidad individual que cada uno de ellos conservaba cuando estaban vivos. La muerte iguala la identidad y condición de las almas: pequeñas, blancas e indeterminadas aunque, eso sí cautivas.

En su cautiverio realizan un trabajo que semejante al que corresponde a los seres humanos no lo es, puesto que se trata de una actividad sin rendimiento alguno. Cuando están a apunto de techar la torre, como nos cuenta Modesto, se cae y tienen que volver a empezar. . . toda la eternidad.

Este aspecto de la labor de los difuntos, semejante al trabajo que realizan las personas, pero peculiar por su aparente inutilidad, guarda relación con otras cuestione s que hemos tenido ocasión de observar durante el desarrollo de la fiesta.

Comenzábamos viendo la existencia de un pan de difuntos (el «trigueño» y el «chileno») de apariencia normal, pero con cualidades distintivas al pan de consumo humano. Unas figuras de pan, pequeñas y de ambigua definición, puesto que invierten el sentido de la vida humana, mostrando rostros adultos y arrugados enfundados en mantos infantiles de recién nacidos. Los difuntos «nacen» de esta forma a su condición de «alma» y de machaq alma (alma nueva) en la apxata. Los achachis muestran el poder y la jerarquía en el baile de la morenada, mientras que los k`usillos, personajes enfundados en máscaras y desarticuladores de los grupos de danza rivales, se encuentran en el «margen» de las comparsas autóctonas mostrando su competencia en las bromas y chanzas habituales. La apxata es el lugar donde las almas se reúnen, como los vivos, en torno a dones de abundancia, comida,

bebida, cigarrillo y hojas de coca, pero sólo consumen la «esencia» de los productos allí distribuidos. El altar es un lugar límite indiferenciado, como lo es el propio Puliyanu, entre el dominio aéreo y el subterráneo. A su vez adquiere una disposición arqueada de aparente inspiración en las portadas y retablos de las iglesias. Finalmente, los muqunis, las comparsas de músicos que agasajan de forma itinerante a las almas de los difuntos habidos en todas las comunidades del Cantón, invierten el horario habitual de visita, empezando en el ocaso, (la dirección marcada por el poniente), hacia donde se localiza el lugar de las almas y aprovechando la noche para efectuar las visitas, circunstancia impensable en otros contextos cotidianos donde las visitas nocturnas no sólo están prohibidas, a no ser que la coyuntura específica del caso lo justifique, sino que son reprobadas y consideradas de mal agüero. El propio instrumento contextualiza en el tiempo la apertura del dominio de las almas y su presencia entre los vivos, puesto que no se interpreta en ninguna otra circunstancia. Por otra parte, atesora en su misma configuración, pequeño, como las almas y marcado por la rugosidad que le caracteriza, el poder de diferenciación respecto a los instrumentos «humanos»; su naturaleza y talante hacen del muquni un instrumento hecho a la medida de los difuntos. Los muqunis poseen sus propias enseñas de poder. También las almas visitan con sus emblemas, en este caso los chicotes o latiguillos de tres sogas (kimsa charani), que portan las autoridades consuetudinarias (mandones, mallkus) y las autoridades sindicales (Secretario General). Los varones son enterrados junto con su chicote, emblema de autoridad y cumplimiento con los deberes colectivos, y son portados igualmente por las almas.

Recordemos la presencia de los pequeños resiris caminando durante la noche tras los muquni. Es bastante raro observar en las comunidades aymaras a la gente caminar de noche, suele evitarse en lo posible. Más raro es desde luego contemplar a los más pequeños hacerlo durante toda la noche, recogiendo dones culinarios a cambio de oraciones. Este cambio en el período de actividad humana, visitas nocturnas e infantes en vigilia también refleja el modelo peculiar de inversión que respecto a lo cotidiano supone el hecho excepcional de la visita de los difuntos durante la fiesta.

Todas estas consideraciones que forman parte del entramado ritual presente en la festividad de Todos Santos aluden al trato ceremonial que los vivos otorgan a los muertos. No les tratan como muertos, puesto que las almas comen, gozan de la música y de la fiesta, visitándose entre sí; sin embargo tampoco son tratados como los vivos. En realidad parece que los vivos tratan a los muertos como si estuvieran vivos, pero marcando muy bien los límites espaciales y temporales en que esto ocurre y es eficaz (33).

Por otro lado existe una consideración «escalar» permanente a lo largo de la festividad de Todos Santos. Los objetos de los muertos están hechos a inspiración humana, pero a escala pequeña, como son las propias almas, o bien, como en el caso del pan, adquiriendo peculiares características que lo alejan del dominio humano y lo aproximan al ámbito de los difuntos.

Estos aspectos tienen sentido y validez mientras la presencia de los difuntos entre los vivos resulta patente. En esta situación, las comparsas de muqunis considerados las wawas de las almas que vienen a conversar a través de la música, otro matiz pertinente de diferenciación respecto al uso de la palabra como fuente de comunicación humana, ebrios y en pleno éxtasis musical, refleja la presencia de los difuntos en las visitas de las almas a lo largo de todo el espacio ceremonial que constituye el dominio comunitario. El Cantón se puebla de «almas» que se visitan a través de las comparsas musicales; las comunidades recuerdan a su difuntos más recientes y «conversan» con ellos como gustan hacerlo los vivos, con comida, bebida, conversaciones y música, pero adecuando estos dones y formas de cortesía, al dominio de los difuntos.

Los muertos de la comunidad, en realidad, se visitan entre sí para festejarse a sí mismos en Todos Santos. Parientes, familiares, compadres y amigos se reúnen y visitan a los machaqanis ya sea compartiendo comida y trago o bien formando parte como intérpretes de las bandas de muqunis;la realidad ebria de Todos Santos (dolientes, acompañantes, muqunis y almas) justifica los modelos de inversión que se producen respecto a la realidad «humana» mientras las almas están en Ajllata. Con motivo del dinamitazo que el día de kacharpaya anuncia la despedida de las almas, el dominio de los seres humanos vuelve a imponerse sobre el dominio de los difuntos. Por eso hay que despedirlos con urgencia y sin pena, no vayan a demorarse en la partida. Una vez «despachados», el altar de la apxata tan celosamente guardado y exhibido durante la fiesta, es arrancado de sus soportes, repartidos los objetos de su interior y finalmente devorado por los vivos. Las figuras de pan, intocables durante la fiesta, ya despojadas de su poder, hacen las delicias de los más pequeños como muñecos improvisados hasta que son finalmente comidos. Las t`ant`a wawas, una vez despachadas las almas, son cargadas por la niñas pequeñas (imillas) a imitación de lo que hacen sus madres como criaturas vivas, ya no figuras de exposición inerte, sino como si efectivamente fueran criaturas humanas. Los muqunis se guardan hasta el año que viene trocando sus aires por los festivos del wayru y la tarka indicadores sonoros de la despedida de los difuntos y del retorno a la existencia humana en todo el Cantón de Ajllata así como en el resto de poblaciones altiplánicas. Los

difuntos han comido de los vivos en sus respectivas apxatas cargando en sus recuas de llamas las oraciones y solicitudes de sus familiares; tras su partida son los vivos los que se comen a los propios difuntos (las figuras de pan) y hacen desaparecer las muestras formales que acreditaban la presencia de las almas en el altiplano aymara.

NOTAS

(1) Pachjiri es un cerro sagrado de gran consideración entre las comunidades aymaras próximas a la población de Achacachi. Consta de varios «cabezales» o altares que son tratados con devoción por parte de los peregrinos que les ofrecen los dones específicos de cada altar y que acuden a uno u a otro dependiendo del motivo concreto de su solicitud. Los altares de mayor importancia son el denominado ispa awichu (dos masas rocosas que semejan formas caprichosas; el de la izquierda parece una mujer con su bulto cargado a la espalda; el de la derecha un rostro monstruoso en cuya boca se depositan parte de las ofrendas; son dos hermanos, y las ofrendas deben colocarse siempre por duplicado), «rayo» (calvario utilizado para descargar «penas» ofreciendo incienso y amarrando las desgracias en una piedra vertical completamente cubierta por hilos de colores diversos, «torcidos hacia la izquierda»), ispälla (relacionado con la productividad agrícola) y «muerte», (altar donde acuden los hechiceros para hacer su fechorías; igualmente en este sector se queman mesas negras para devolver maldiciones) (Cfr. Newpower 1988:18).

(2) 'El kharisiri es un personaje temible que acecha en los caminos solitarios para, valiéndose de una serie de recursos malignos (oraciones y polvos de muerto), hacer dormir a los incautos que caminan solos de noche y extraerles el sebo de su cuerpo (Ochoa 1975:27; Mendoza 1978:54-55; Molinié 1991; Riviere 1991). Actualmente parece que también pretenden la sangre del campesino, se cree que para preparar medicinas y «transfusiones».

(3) Los juegos y las bromas forman parte de la despedida que se efectúa al difunto, ayudándole de forma simbólica en el agotador viaje que tiene que efectuar hasta llegar al lugar donde las almas se reúnen (Carter-Mamani 1982:336, 339; Heyduk 1971:240).

(4)El lavado del cuerpo de un difunto resulta peligroso. La muerte reciente y la creencia de que el alma permanece en los alrededores del lugar dificultan en gran medida la colaboración de los comuneros, máxime si no se localiza alguna viuda próxima a la familia. Morir sólo, sin parientes que puedan hacer-

se cargo de las necesidades del difunto, es una carga «molesta» para la comunidad. El concepto de «contaminación» que implica la idea de la muerte y la posibilidad real de verse afectado por ella, complican mucho más el asunto. Curiosamente, en estos casos en los que la tradición cultural y las creencias constituyen una rémora importante que obstaculiza el desarrollo apropiado de la ceremonia, resulta muy práctico disponer de algún hermano evangélico que por su fe y «distanciamiento» respecto de lo que consideran supercherías de la gente, pueda continuar el proceso.

(5) Los cementerios nunca han gozado de especial consideración entre los andinos. Recordemos la persistencia mostrada por éstos en las crónicas coloniales por desenterrar a los difuntos y llevárselos a los lugares tradicionales de inhumación. «...pero el mayor abuso que en esto hay que desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a los machais, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados, y en algunas partes llaman zama y que quiere decir sepulcro de descanso, y al mismo morir llaman zamarcam, requievit. Y preguntados por qué lo hacen, dicen que es cuyaspa, por el amor que les tienen, porque dicen que los muertos están en la iglesia con mucha pena, apretados con tierra, y que en el campo, como están al aire y no enterrados, están con más descanso". (Arriaga 1968:216).

(6)'Respecto a la costumbre de trasladar en andas al difunto, está documentada en la crónica de Guamán Poma (1987:248,249) y se conserva en diversos sectores del altiplano.

(7) Las referencias a los juegos de azar que acompañan el entierro del difunto, en especial el de las tabas, contribuyen a la consecución simbólica de bienes que el alma va a precisar en su nueva vida (Carter-Mamani 1982: 336).

(8) 'En ciertos sectores se constata la costumbre de «ahogar» al difunto con una soga trenzada sobre su cuello para evitar el hedor maligno del difunto, así como para evitar, igualmente, que su alma salga al exterior (Carter-Mamani 1982:332; Forbes 1870:131; Bastien 1978:174; Harris 1983:138; Tschopik 1968:173). Palacios (1984:52) recoge el dato de la introducción de una moneda de plata, una vez «estrangulado» el difunto, encima de su lengua al tiempo que se le amortaja, en la comunidad de Chichillapi (Chucuito, Perú).

(9)'Aquellos difuntos que han fallecido de forma violenta, misteriosa y que se aparecen en sueños a algún miembro de la familia, pueden ser convocados por el ch`amakani mediante una sesión de «salvación», siempre y cuando no haya transcurrido mucho tiempo desde su muerte, para preguntarles la causa de ésta y el por qué de la persecución de que hace objeto a ese familiar que se sueña con él. En esos casos, cuando el alma convocado por el ch`amakani llega, un olor nauseabundo impregna el recinto. Junto al alma del difunto se manifiesta con el olor la putrefacción del cuerpo todavía como

una unidad vigente, poco después del fallecimiento.
(10)'El lugar donde las almas se reúnen no resulta nada concreto. El cielo o alax pacha al que se refieren en sus oraciones, no parece estar adornado de las características que en Occidente se consideran apropiadas. Ochoa considera que algunas almas, ni siquiera son recibidas constituyendo la masa informe de «condenados» que vagan por cordilleras y volcanes (Ochoa 1975:1; Bouysse-Cassagne 1988:176-179).
(11) 'El agua resultante del lavado de las ropas del difunto se arroja a un cruce de caminos para evitar que la pena retorne al hogar de los dolientes; sin embargo, Carter y Mamani (1982:342) reseñan en Irpa Chico la costumbre de verter el agua sobre el techo de la casa para garantizar la protección del difunto a sus familiares.
(12) Los entierros continúan efectuándose preferentemente en los márgenes de las tierras de labor; sobre los lindes de la sayaña originaria de la parentela a la que pertenece el finado.
(13) 'Respecto al concepto que los aymaras tienen del alma es ilustrativo lo dicho por un informante de Carter-Mamani (1982:349-50) en la comunidad de Irpa Chico, «... todo hombre tiene cinco almas: el ajayu, el ánima, el jayañu, el qamasa y el coraje. El más importante de todos estos es el ajayu, la sombra principal del hombre. Cuando desaloja el cuerpo, la persona se enferma con gravedad y puede llegar a morirse. Dicho fenómeno puede llegar a producirse a causa del «susto», y en consecuencia, la persona se pone inmediatamente nerviosa y temerosa. Otro síntoma de la pérdida del alma es la aparición en el cuerpo de manchas rojas como si hubiera sido maltratado. El ánima es la sombra pequeña que todo hombre posee. Es posible perderla a esta también, pero el llamarla nuevamente es relativamente fácil. La pérdida del ánima nunca conduce a la muerte porque el cuerpo aún posee su sombra grande o ajayu. El jayañu es un alma de menos importancia aún. Uno puede perderla también a causa del susto, lo cual se manifiesta en dolores de cabeza y mareos. El qamasa se revela principalmente en la habilidad del hombre para impresionar e intimidar a los demás. Un hombre altivo o despótico tiene el qamasa grande y fuerte; un hombre tímido es de qamasa débil. Como en el caso de las demás almas, el qamasa puede perderse. Cuando esto sucede, la persona se deprime y pierde los ánimos y la confianza en sí misma. La última de las cinco almas, el coraje es precisamente el valor, el alma que ayuda a las personas a enfrentarse con los que tienen qamasa grandes y fuertes. El que tiene el coraje bien desarrollado no se asusta fácilmente, casi nunca se enferma, ni tiene miedo de caminar sólo de noche. Es audaz y no teme a nadie ni a nada. «

(14) En la actualidad la harina para elaborar el pan «chileno» se compra en Achacachi y es de manufactura boliviana, marca «El inca». A pesar de todo sigue llamándose pan «chileno» y su denominación no está exenta de cierto atisbo de identidad; el «chileno» de aspecto blancón y fofo, frente al «triguillo» autóctono, duro y resistente. En otra parte he considerado esta relación existente entre cuerpo, alimentación e identidades en el altiplano aymara (Fernández 1995c).

(15) Sugerente motivo teniendo en cuenta el habitual escenario acuático por el que las almas tienen que cruzar, a lomos de un perro negro generalmente, hasta alcanzar su destino (Fernández 1995a:76; Monast 1972:35; Valderrama & Escalante 1980:259).

(16) La wak'a es una faja multicolor que amarra al niño con firmeza sus ropitas. El awayu, tejido externo de gran impacto cromático, ultima el envoltorio del niño y permite su transporte sobre la espalda de la madre. Esta es la silueta reflejada en el perfil de las t'ant'a wawas.

(17) Sobre los achachis morenos, el valor simbólico de sus atuendos y la significación social de la fiesta procesional aymara ver el reciente artículo de Boero (1993).

(18) Apxataña:»Encimar, poner encima; aumentar una carga u obligación» (De Lucca 1987:27).

(19) La casa campesina en Ajllata es de tres tipos. La que consta de una sola unidad residencial y cocina; la que presenta una unidad residencial y cocina separada y finalmente la construcción de dos pisos con troje o almacén en el piso inferior y residencia en el superior. La cocina puede ser, según los casos, el sitio elegido para montar la apxata, depende de las posibilidades de espacio que presente.

(20) En otros sectores del altiplano, el bautizo de las t'ant'a wawas se efectúa, junto con la mofa de los matrimonios de las mismas, una vez despedidas las almas en la kacharpaya de difuntos (Yáñez 1988:27; Berg 1989:58; Bastien 1978:186).

(21) Cuando se aprecia algún insecto, mosca o pájaro en las inmediaciones de la apxata se le relaciona con el alma del difunto (Ochoa 1976:15).

(22) El pago por las oraciones suele realizarse también con miniaturas de k'ispiña en forma de llama; de esta forma el pan dura más tiempo para completar Todos Santos sin apuros, puesto que en la casa de un machaqani no puede faltar la contraprestación de dones alimenticios a cambio de oraciones. La casa está expuesta a cualquier tipo de visita, abierta al entorno comunitario para recibir durante los tres días que dure el festejo, todo tipo de personas y plegarias.

(23) En el espacio urbano paceño los "residentes" aymaras trasladan la costumbre rural a los cementerios municipales. Sin embargo existe la posibilidad de ofrecer un "alma tispachu" (alma despacho), un pago ceremonial de los acostumbrados al resto de seres tutelares aymaras. La forma de invitar a las almas en el alma tispachu, utilizando el formato habitual de los comensales sagrados, otorga al propio alma el día de su despedida, un rango especial; mientras ha permanecido junto a los hombres el alma ha sido agasajada con sus alimentos preferidos en vida; con los hombres ha comido «como los hombres», ahora que debe volver con los seres tutelares, se le ofrecen las excelencias de la comida ritual que aquellos apetecen. El alma tispachu incluye una variada selección de k`intus de coca con los que invitar a las almas pidiendo por el trabajo, el negocio y la suerte del oferente mientras el yatiri sitúa los k`intus sobre un «alfombrado» de wira q`uwa que ha dispuesto en primer lugar sobre la ofrenda. Del mismo modo convida a Dios expresando idénticos ruegos, a la vez que solicita a las almas que intercedan por él. Ruega a las almas que pidan a Dios por la salud, la tranquilidad, el éxito y la suerte del oferente. El especialista reclama la suerte por intermediación de las almas para su cliente por cuanto considera que son éstas las que poseen un acceso privilegiado a los seres de la «gloria»;esta solicitud se repite a lo largo de la configuración del plato, así como en las ch`allas de alcohol previas a su quema y ofrecimiento definitivos. En la ofrenda destinada a las almas destaca la presencia de «misterios» con imágenes de calaveras en bajo relieve.

(24) Según algunos documentos etnográficos, en carnaval, bajo la apariencia de los diablos danzantes retornan los difuntos (Harris 1983).

(25) Su talante burlón se asemeja de una forma bastante pareja a las informaciones etnográficas que recogí en Ajllata sobre el comportamiento de ciertas «almas» que aparecen fuera del contexto de Todos Santos y que pudieran estar relacionadas con la figura del «condenado» (Fourtané 1993:266-270), de quienes se cuenta que dan chicotazos a las personas y se tumban sobre los burros sin dejarlos avanzar, burlándose del dueño, quien no puede imaginar lo que sucede por más que apremie al animal. Los k`usillos (monos) empujan y zancadillean a los bailarines de las agrupaciones ajenas, sobre todo en las grandes fiestas donde convergen varios grupos de música y baile representativos de diferentes comunidades. Se comportan en el baile como las almas que permanecen fuera del lugar donde debe estar encerradas, en la vida de sus convecinos vivos, molestando todo lo posible.

(26) La apxata, casa del muerto, se asemeja a la «enramada», la primera casa del nuevo matrimonio donde se festeja a la pareja, sus familiares y padrinos el día de la boda, por los elementos perentorios con los que se construye (Fernández 1995a: 53,54).

(27) Idéntica relación se me indicó con los «altares patrios», esas construcciones perentorias donde aparecen los próceres de la patria y que se construyen con ramas de eucalipto y pino con ocasión de festejos de especial relevancia.

(28) La adopción del retablo como estructura representativa de imágenes se observa aplicada a las portadas de las iglesias en los Andes (Barnes 1993) e incluso en la célebre decoración del coricancha cuzqueño según la reproducción gráfica de Juan de Santa Cruz Pachacuti (Urbano & Sánchez 1992:132).

(29) Las referencias a los desplazamientos que realizan las almas, una vez producido el deceso, e incluso en vísperas de producirse, son muy abundantes. Las almas recorren todos los lugares por donde anduvieron en vida recogiendo sus pelos, uñas y excrementos a la vez que se despiden de sus familiares y seres queridos. Tras producirse la muerte, las almas cruzan una extensa masa acuosa (lago, río Jordán) para alcanzar el lugar donde se encuentran hacinadas. Finalmente, cada primero de Noviembre emprenden de nuevo el viaje para visitar a sus familiares aprovechando el «permiso» de que gozan en su lugar habitual de concentración. Las almas son consumadas caminantes. Por otro lado, los pobladores de Carangas dicen que las cañas y el amarro de cebollas en su parte posterior semejan una enorme cebolla, lo que puede estar aludiendo al lugar acuoso o húmedo que las almas deben cruzar su viaje a Puliyanu (Gilles Rivière, comunicación personal).

(30) El paso del tiempo está marcado por las temporadas musicales pertinentes y el cambio de estaciones (Schramm 1993). Es posible identificar algunas características de género específicas en relación con los instrumentos musicales andinos (Fernández 1997).

(31) Comentario personal. Seminario de Antropología de Iberoamérica. Madrid.

(32) Puliyanu, según De Lucca (1987:123), es un vocablo empleado en las comunidades limítrofes del Lago Titicaca que hace mención a un viento del poniente.

(33)»En el trato con los muertos, si los tratamos como si estuvieran totalmente muertos, eso demostraría una falta de afecto, y no debe hacerse; o si los tratamos como si estuvieran totalmente vivos eso denotaría una falta de sabiduría, y no debe hacerse. Por este motivo, las vasijas de bambú (usadas en el entierro de los muertos) no son adecuadas al uso real; las de arcilla no pueden usarse para lavar en ellas, las de madera no se pueden esculpir; se templan los laúdes, pero sin exactitud; las flautas de pan están acabadas, pero no afinadas; allí están las campanas y las piedras musicales, pero carecen de soporte. Se llaman vasijas para el ojo de la fantasía; esto es tratar (a los muertos) como si fueran inteligencias espirituales». Texto de Legee en relación con palabras de Confucio que recoge Radcliffe Brown (1996: 182-183).

FIGURAS

Fig. 1 Machaqanis.

Fig. 2 Figuras de pan.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

Fig. 3 Figuras de pan.

Fig. 4 Figuras de pan.

Fig. 5 Muquni.

Fig. 6 Agasajo a la comparsa de muquni, frente a la apxata.

Fig. 7 Detalle, apxata de machaqani. Kukani Ajllata.

Fig. 8 Apxata. Tuqi Ajllata.

Fig. 9 Apxata. Tuqi Ajllata.

Fig. 10 Alma tispachu. Callejón Caracoles, La Paz.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

Aguiló, F.
1985 Enfermedad y Salud, Según la Concepción Aymaro-quechua, Qori-Llama, Sucre.

Albó, X.
1971- 74 Fichero inédito sobre el ciclo vital, el ciclo agrícola, enfermedades y medicina popular, ritos y creencias de los aymaras, La Paz.

Arriaga, P. J. de
1968(1621) La Extirpación de la Idolatría en el Perú, en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, pp. 191-278, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Barnes, M.
1993 Un Análisis de la Iconografía y la Arquitectura Andinas en una Iglesia Colonial: San Cristóbal de Pampachiri (Apurímac-Perú), en Mito y Simbolismo en los Andes; la Figura y la Palabra, editado por H. Urbano, pp. 183-211, CERA Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Bastien, J.
1996 La montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino, HISBOL, La Paz.

BERG, H. van den
1989 La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano, en Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística, 84:155-175.

Boero, H. C.
1993 Bolivia Mágica, Ed. Vertiente, La Paz.

BOUYSSE- CASSAGNE, T.
1988 Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia, HISBOL, La Paz.

Buechler, H. C.
1980 The Masked Media. Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands, Mounton Publishers, La Haya.

Cadorette, C. R.
1975 Carnaval Aymara; Comentario, en Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras, 18:13-18.

Carter, W. & Mamani, M.
1982 Irpa Chico. Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara. Edit. Juventud, La Paz.

De Lucca, M.
1987 Diccionario Práctico Aymara-Castellano y Castellano-Aymara, Los amigos del Libro, La Paz/Cochabamba.

Fernández, G.
1995a El Banquete Aymara: Mesas y Yatiris, HISBOL, La Paz.
1995b El Ojo del Sueño en la Formación de un «Maestro» Ceremonial Aymara, Revista Andina, 26:389-420.
1995c Comida, Cuerpo, Enfermedad; Referentes Étnicos en el Altiplano Aymara, Revista del Museo Nacional de Etnografia y Folklore, 5:37-59.
1997 La mujer Intérprete, en Revista Anthropológica, 15:173- 194.

Forbes, D.
1870 On the Aymara Indians of Bolivia and Perú, en The Journal of the Etnological Society of London, 2:193- 305.

Fourtaine, N.
1993 Tradición y creación en el cuento folklórico de los Andes peruanos, en Mito y Simbolismo en los Andes; la Figura y la Palabra, editado por E. Urbano, pp. 259-270 CERA Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Gutiérrez, R.
1995 Instrumentos Musicales Tradicionales en Wallata Grande, en Revista del Museo Nacional de Etnografia y Folklore, 5:60-88.

Harris, O.
1983 Los Muertos y los Diablos Entre los Laymi de Bolivia, en Revista Chungará, 11:135-152.

Heyduk D.
1971 Huayrapampa: Bolivian Highland Peasants and the New Social Order. Latin American Studies Program. Dissertation Series. Cornell University

Jordán, E.
1981 La Cosmovisión Aymara en el Diálogo de la Fe; Teología desde el Titicaca. Tesis Doctoral. Facultad de Teología, PUC y CIVIL, Lima

LLanque D.
1990 La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad, Tarea/IDEA, Lima.

Mendoza, S.
1978 Salud y Enfermedad en la Cultura Aymara, en Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, 2(2):40- 60.

Molini, A.
1991 Sebo Bueno, Indio Muerto: La Estructura de una Creencia Andina, en Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, 20 (1):79-92.

Monast, J. E.
1972 Los indios Aimaraes: Evangelizados o solamente bautizados?, LOHLE, Buenos Aires

Newpower, P.
1988 Pachjiri. Montaña Sagrada de los Aymaras, en Fe y Pueblo, 13:18.

Ochoa, V.
1975 Medicina Popular en la Cultura Aymara, en Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras, 23/24:1-44.
1976 Ritos para Difuntos, en Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras, 39:1-18.

Oporto, L. y R. Fernández
1981 La Fiesta de Todos los Santos. Casos particulares, en Revista Boliviana de Etnomusicología y Folklore, 2 (1):11-22.

Palacios, F.
1984 Muerte en los Andes: Estructura Social y Ritual entre los Pastores Aymaras, en Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, 2(13):48-68.

Paredes, M. R.
1976 Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz

Guamán Poma de Ayala, F.
1987(1615)Nueva Crónica y Buen Gobierno, Historia -16, Madrid.

Ponce, C.
1969 Tunupa y Ekako, Arqueología y tradición, Los amigos del libro, La Paz.

Radcliff-Brown, A.
1996 Estructura y función en la sociedad primitiva, Edit. Península, Barcelona.

Rivière, G.
1991 Lik'ichiri y kharisiri. . . A propósito de las representaciones del «otro» en la sociedad aymara, en Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, 20 (2):23-40.

Rösing, I.
1988 La fiesta de Todos los Santos en una región andina. El caso de los 'médicos Callawayas' en Allpanchis Phuturinqa, 32:43-71.
1990 Introducción al Mundo Callawaya. Curación ritual para vencer penas y tristezas. Los amigos del libro, Cochabamba/La Paz.
1991 Las almas nuevas del Mundo Callawaya. Análisis de la curación ritual callawaya para vencer penas y tristezas. Los amigos del libro, Cochabamba/La Paz

Santos, F.
1988 La fiesta de difuntos en un contexto suburbano. La muerte y ritual de los ajayu, en Fe y Pueblo, 19:34-43.

Schramm, R.
1993 Ist'apxam! - Escuchen! Tradiciones musical y oral aymaras. En: La Cosmovisión Aymara, editado por H. van den Berg & N. Schiffers, pp. 309-347. HISBOL/UCB, La Paz.

Spedding, A.
1996 Morir en Yungas, en Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 7:75-146.

Tschopik, H.
1968 Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú; Instituto Indigenista Interamericano, México.

Urbano, H. & A. Sánchez
1992 Antigüedades del Perú; Crónicas de América, Historia 16, Madrid

Valderrama, R. & C. Escalante
1980 Apu Qorpuna. Visión del mundo de los muertos en la Comunidad de Awkimarka, en Debates en Antropología, 5:233-264. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Yáñez, J.
1988 La fiesta de difuntos en un contexto semi-rural. El kuti del pacha, en Fe y pueblo, 9:26-29.

COCHABAMBA - BOLIVIA

Duelo Andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios

por

Argimiro Aláez García

«Creo que el estado de ánimo que rige al hombre es saber que va a morir. Y la melancolía no es otra cosa que ello. Así todos somos melancólicos» (A. Couve, 1940-1998).

«La esencia última de las cosas no es accesible más que al sentimiento religioso» (B. Pascal, s XVII).

Introducción

Los rituales mortuorios, en el mundo andino, son muy ricos en simbolismo y muy complejos en su realización. Se dan variaciones, según los lugares, pero nos vamos a circunscribir a los gestos y momentos más compartidos en los pueblos precordilleranos de Tarapacá, particularmente en Mamiña.

La hipótesis que se plantea es que los diversos pasos de estos rituales son una sabia y sana elaboración de la experiencia de la muerte de los seres cercanos. No se da una negación ni ocultamiento del hecho de la muerte; se enfrenta a la muerte como parte de la vida misma; más aún, es fuente de vida, otra vida, otro status; y por medio de los simbolismos presentes en los ritos se va dando una respuesta, tanto a nivel personal como comunitario. En la cosmovisión andina el mundo de los muertos no es algo separado del mundo de los vivos. Tanto es así que el hecho de morir no rompe los vínculos que había con la comunidad: el difunto sigue siendo comunero, aunque en una nueva situación. Hay una comprensión cultural de la muerte, es bien asumida: así como nacemos, morimos. La muerte no es un tabú en Los Andes, ni se disimula el lugar de los muertos - como «parque» con césped costoso y fuera de lugar en el desierto del Norte Grande de Chile - porque hay momentos durante el año que es necesario estar-con-los-finados para que sigan siendo protectores de sus deudos.

«De la muerte indígena, sangrienta, en un ritual de sacrificio, vienen la vida y la esperanza». La costumbre de esparcir la sangre de la wilancha para fertilizar la tierra, tiene claramente implícita esta idea. Así ocurre en el tinku y como subyace en los dibujos de Guamán Poma cuando representa la muer-

te de Cristo, de Atahaulpa y de Tupac Amaru (fig. 4-5; 8-9). Estas son muertes de las cuales «surge la poderosa figura mítica de Inkarri, el héroe mesiánico, cuya cabeza y cuerpo se cree que están acercándose... Así, Atahualpa y Tupac Amaru se convierten en figuras con potencial de levantarse de la muerte. De la muerte viene la posibilidad de nueva vida» (V. Fraser).

Esos lazos con la comunidad propia y con la naturaleza cercana, quedan patentes en el deseo de los lugareños de volver a morir en su tierra y en el permiso que tienen las «almas nuevas» de visitar en ciertos días los lugares donde han vivido.

Don Lucas Hualampa, fabriquero de Limaxiña y yatiri, retorna a su pueblo después de una larga enfermedad, dialoga con su hija y le pide que deje cerca de sí el traje nuevo que le va a servir de mortaja. Al día siguiente muere. Una abuelita de Sibaya pide a sus parientes que firmen su salida del hospital bajo su responsabilidad y llega a morir a su terruño. Don Enrique Luza, en tratamiento de cáncer en un hospital de Santiago, previendo su muerte, dice a los médicos que tiene que hacer unos trámites en su pueblo de Pica, pero su debilidad no le permite tomar el avión y muere sin poder retornar al pueblo de origen.

Esta relación tan personal y fuerte con el lugar donde nacieron y vivieron, se podría comparar con la que tienen con la talla del santo patrón, que tiene para todo comunero la densidad del ícono. «En su sentido más amplio, la Pacha Mama grande (jach'a Pacha Mama) es la Madre Tierra Universal que sostiene la vida... Existe además una Pacha Mama chica (jisk'a Pacha Mama) que es la expresión local de la Pacha Mama grande. Esta Pacha Mama comprende la casa, los terrenos de cultivo y la comunidad o ayllu en general» (F. Montes, 1984:252).

1. Las etapas del duelo andino

Podemos distinguir tres etapas en el duelo andino: las exequias, la conmemoración y finalmente la del culto y el recuerdo. Cada una de estas etapas, a su vez, tiene dos o tres momentos en el ritual, un ritual que por lo demás puede ser muy diferente según la región y la comunidad. A continuación señalamos brevemente los principales elementos tal como se celebra en el pueblo de Mamiña y los pueblos de Tarapacá, del Norte Grande de Chile.

- Las exequias : El primer momento y anticipo de las exequias son los avisos de la muerte con las campanas del templo. Cuando éstas avisan de la

muerte de un comunero señalan también si es niño o adulto, y si es hombre o mujer. Cuando el muerto falleció fuera de su pueblo, las campanas vuelven a avisar en el momento de su llegada al pueblo. y finalmente avisan cuando ya está hecha la tumba.

El segundo momento universal es: **el velorio**. Cuando traen el cadáver de fuera del pueblo, se pasa primero por la iglesia para un rezo o responso antes de velarlo en su casa. Se acompaña a los deudos todo el día y la noche. Durante el velorio suceden continuamente momentos de oración y responso. Las visitas se turnan en el velorio. Cuando se despiden, se hace "un rezo personal ante el difunto". En el velorio se sirve "gloriado" que consiste en vino, licor y comida; ponche, chocolate, cigarros y antes también coca.

El tercer momento es **el entierro**. Cerca del mediodía se compone el cortejo, en lo posible con una banda de músicos, y se vuelve a la iglesia. Luego se da una vuelta por el pueblo, como despedida antes de subir al cementerio. Después del entierro retornan a la casa donde quedaron encendidas las velas en el túmulo. El rezador hace un responso y las apaga. Se reparte algo, "un cariño", según la voluntad.

La conmemoración : El cuarto momento es la "paigasa", o "despedida del alma", que tiene lugar a los ocho días. Se hace un velorio con la ropa del difunto: el "lavatorio". Con la más usada se hace un atado para quemarla. De esta tarea se encargan tres personas: dos hombres y una mujer. Los quemadores se despiden de la gente. Todos abandonan la habitación del velorio para ir al cementerio y se barre la habitación. Una vez que barren dan vuelta los muebles y cierran la puerta. Posteriormente interpretan presagios de muerte en el humo y figuras del fuego. Quienes van al cementerio, esperan a la puerta de la casa el retorno de los quemadores. Estos comunican "novedades" - las figuras que han visto en el fuego de la hoguera - y dan dos golpes con una varilla de peral o membrillo a quienes entran a la casa. Luego se participa en una comida típica de patasca, puchero y picante de conejo. Con eso termina la paigasa.

El quinto momento - **el ritual del "cabo de año"** - es la conmemoración del finado al cumplirse un año del fallecimiento, con oraciones, responso y comida comunitaria.

Culto y recuerdo : El sexto momento que señalamos es la celebración de Todos los Santos y Todos los Difuntos, en que las "almas nuevas" reciben un culto especial. Durante los tres primeros años que siguen al fallecimiento, se hace una mesa en la casa del finado con alimentos de su preferencia y con una vela encendida y los familiares hacen una romería al cemente-

rio, en lo posible con la cooperación de una banda de músicos.

El séptimo momento que señalamos es el recuerdo colectivo de los tres rangos de difuntos de la comunidad: difuntos, antepasados y "abuelos". Este recuerdo ocurre en la oportunidad de la fiesta patronal: Durante los rituales de la antevíspera se los invita a hacerse presentes en la fiesta y se los despide al día siguiente de la fiesta.

2. Leyendo a los cronistas

En los relatos de los cronistas encontramos claramente señalados unos tópicos del culto fúnebre de los indígenas. Los que más llaman la atención y que los cronistas más acentúan, son tal vez éstos:

- Hay una vida después de "ésta" vida: Escribe Murúa: "Tuvieron por cierto los indios que las ánimas vivían después desta vida y que los buenos tenían descanso y holganza, y los malos dolor y pena".
- Se da una relación con los difuntos en ciertos momentos y ritos "como si estuvieran vivos" (Molina); La relación es similar a aquella "cuando eran vivos" (Cobo).
- Se les recuerda "con endechas tristes y lamentosas" (Cobo). "Tiempo del entierro... era con un canto triste y lamentable" (Murúa).
- Se hace romería a sus tumbas; se les acompaña en fechas prefijadas; se les da de "comer y bever a los muertos como si estuvieramn vivos" (Molina); "y les ponían delante las comidas que ciuando vivían con más gusto solían comer" (Cobo).
- Los muertos "vienen" a visitar a la comunidad; las almas nuevas tienen permiso para volver en "Todos los Santos".
- Las almas son protectores y, en caso de que no se les atienda, castigadores. Son presencia ambigua: "Las almas nos cuidan y nos hacen daño también".

Espigamos algunas citas:

«Asimismo las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados nunca sesavan xamás ningún día de quemar las comidas y derramar la chicha que para ello dedicado tenían, según y como lo usavan quando estavan vivos; y las comidas que ellos comían quando estauan uiuos aquellos les quemavan, porque tenían entendido, y por muy averiguado, la ynmortalidad del ánima, y decían queadonde quiera que el ánima estava, recivía aquello y lo comía como si estuviera vivo» (Molina, 1988:98).

«Ay otros géneros de guacas que se llaman yllapas, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales

reverencian y mochan. Esta no es mocha general sino particular de la parcialidad o ayllo que descienden de los tales muertos. Guárdanlos con mucho cuidado entre paredes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía(n) de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras» (Albornoz, 1988:167).

«La cosa más notable y de ver que hay en este Collao, a mi ver, es la sepulturas de los muertos...Y verdaderamente me admiraban en pensar como los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas, y con cuanto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa... Cuando morían los naturales llorabanles con grandes lloros muchos dias... y enterrado el difunto, se vuelven todos a la casa donde lo sacaron, y allí comen la comida que se había recogido y beben la chicha que se habían hecho... y como lo tienen en costumbre, bailan llorando... y usan estos indios hacer sus cabos de año para lo cual llevan a su tiempo algunas hierbas y animales, los cuales matan junto a las sepulturas, y queman mucho sebo de corderos; lo cual hecho vierten muchas vasijas de su brebaje por las mismas sepulturas, y con ello dan fin a su costumbre» (Cieza de Leon, 1962:257-259).

En el décimo mes, coya-raymi «Asimismo sacaban los cuerpos de los señores muertos los que de su linaje los tenían a cargo, y los lavaban en los baños que solían ellos usar cuando eran vivos; y vueltos a sus casas, los untaban con el dicho sanco y les ponían delante las comidas que cuando vivian con mas gusto solian comer, y las personas que cuidadaban de los dichos muertos, las quemaban» (Cobo, 1964:273).

«En falleciendo el indio, se hacían sus deudos grandes llantos y ceremonias antes que lo enterrasen... Durante estos llantos y obsequias más o menos tiempo, según el estado y calidad del difunto. Celebraban estos llantos bailando al son de atambores y cantando endechas tristes y lamentosas... Daban de comer y beber a cuantos acudían a estos mortuorios los parientes y amigos del muerto» (Cobo, II, 1964:273)

«Y procurarles comida y bebida y vestidos... Cuando los enterraban solían a muchos ponerles en sus manos, en la boca, en el seno y otras partes, oro y plata y vestirles las ropas nuevas y, dentro, otras dobladas y chuspas y calzado y llautos, y en las endechas y cantos referían las cosas que hicieron notables, y las de sus antepasados» (Murúa, 1987:415).

Un interés especial tiene el testimonio de Guamán Poma, ya que se puede hablar de una «autoría dual», pues se traslucen dos posturas culturales (la nativa y la mestiza) y la articulación de dos códigos distintos (el icónico y el lingüístico). Es un escrito donde se manejan diferentes significados a la vez, a modo de polisemia. En su crónica se dan mensajes de carácter subliminal

a través de sus dibujos, y se carga de valor ético el espacio visual según la cosmovisión andina (derecha/izquierda, arriba/abajo).

Suponiendo que la muerte es otro viaje de la vida misma, en sus dibujos, los difuntos quedan representados como dormidos mas que muertos; son cuerpos «muertos pero vivos».

"NOVIEMBRE / AIA MARCAI QUILLA (mes de llevar difuntos) / la fiesta de los defuntos. «Este mes es la fiesta de los defuntos, aya quiere dezir defunto, es la fiesta de los defuntos. En este mes sacan los defuntos de sus bobedas que llaman pucullo y le dan de comer y de ueuer y le bisten de sus bestidos rricos y le ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y les ponen en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y despues tornan a metella en sus pucullos, dándole sus comidas y bagilla al prencipal, de plata y oro y al pobre, de barro. y le dan sus carneros y rropa y lo entierra con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho» (Guamán Poma, p.287; fig.2).

«Como fue enterrado el Ynga y le balzamaroncin menealle el cuerpo y le pucieron los ojos y el rrostro como ci estubiera bibo y le bestian rricas bestiduras. Y al defunto le llamaron yllapa (el rayo) que todos los demás defuntos les llamauan aya (difunto) y le enterrauan con mucha baxilla de oro y plata» (Guamán Poma, p.256; fig.3).

El inca muerto recibe el título de Yllapa, que implica un cambio de condición de humana a divina. «Todos los dibujos sugieren la continuidad entre la vida y la muerte» (V.Fraser; véase también Guamán Poma, p.293; fig.1).

«LOS ARTIFICIOS PINTOR... seruicio de Dios y de la santa yglesia» (Guamán Poma, p.673; fig.5).

«La figura de Cristo es representada no tanto como si estuviera muerto sino como si estuviera dormido sobre la cruz ... la figura tiene vida propia» (V. Fraser; véase también Guamán Poma, p.619; fig.4).

"QAPITAN LVIS DE AVALOS DE AIALA mató al capitán quiso yupanqui" (Guamán Poma, p.392; fig.6).

"MILAGRO DEL SEÑOR SANTIAGO MAYOR"
(Guamán Poma, p.404; fig.7).

"CORTANLE LA QVESA A ATAGVALPA INGA
(Guamán Poma, p.390; fig.8).

"A TOPA AMARO LE CORTAN LA QAVESA EN EL CVZCO"
(Guamán Poma, p.451; fig.9).

En estos dibujos hay una deliberada fusión de patíbulo y altar, tumba y altar, túmulo. La muerte se convierte en fuente de vida y esperanza, como el sentido profundo de la wilancha, como ayni, el valor de la reciprocidad.

3. Terapia implícita en los rituales y en su simbolismo

Con el duelo se pretende dar una respuesta y solución bien elaborada, a los sentimientos que surgen a partir de la experiencia de la muerte. Son sentimientos de angustia, inseguridad; de dolor; de agresión, rabia, hostilidad; sentimientos de culpa (I. Rösing).

a.- Dentro de esta gama de sentimientos van canalizando la vivencia, acentuando una u otra emoción según las personas: en unos será la angustia e inseguridad por la ausencia del ser querido, en otros será la rabia fuerte a lo que se vive, o sentimientos de culpa por acciones que quedaron sin realizar en relación con el finado.

Son las preguntas humanas. ¿Por qué la muerte? ¿Por qué esta muerte? La muerte resulta ser un golpe a nuestra seguridad; es la presencia de «lo incompleto» que no podemos eludir; es el misterio de la muerte en medio de la vida misma, como parte de la vida y cuestionando su sentido.

¿Qué se intenta y qué se logra con los rituales en el duelo andino? Es un intento de canalizar unas reacciones apropiadas frente al sentimiento de pérdida - o sea: canalizar el duelo normal - y a la vez no caer en reacciones desmesuradas, o sea: evitar el duelo patológico.

Por encima de los factores que matizan el proceso del duelo (relación que se daba entre el doliente/difunto, circunstancia del fallecimiento: súbita / trágica / tras larga enfermedad, experiencia previa de socialización, fuerza del Ego del doliente...) ese duelo tiene rasgos patológicos cuando se da negación, ausencia, ocultamiento; o cuando se hace interminable.

b.- El duelo puede adquirir rasgos enfermizos tanto por la vía de la negación, cuando no se da cabida ni se expresa la pena, como por otro lado en una duración excesiva en el tiempo. son los dos polos en que el duelo deja de ser normal, adecuado al hecho que se vive. La ausencia de la expresión del duelo, o su duración sin término, indican mecanismos defensivos ante la dura experiencia de la muerte. Por miedo al dolor puede llegar a negar el hecho. O también me dejo invadir por la pena sin darle un proceso de apaciguamiento y término. Por ambos caminos, extremos, se desvirtúa la función del duelo y pueden aparecer síntomas patológicos de diversa gravedad.

La sana elaboración del duelo es cuando se facilitan, en la situación vivida, estas tres tareas en los deudos:

1.- Expresión de las emociones que acompaña al duelo normal. Cuando se verbalizan las penas, se exteriorizan las emociones -incluso las negativas: cólera, agresión, irritación- por medio de las lágrimas.

2.- Se intenta confrontar la realidad; por dolorosa que sea, incluso injusta, es más sano aceptar la realidad.

3.- El duelo ha de cumplir la necesidad de estar en una red de relaciones, como apoyo y fortaleza; sentirse dentro de un sistema que respalda, o grupo de apoyo (I. Rösing).

Los rituales mortuorios andinos tienen: diversos pasos, acciones que se realizan y simbolismos presentes, por medio de los cuales dan cabida a estas funciones. Hay desde una expresión ritualizada de la pena, hasta un fuerte apoyo de la comunidad que acompaña en estos momentos a los deudos. Comparten tiempo, música, comida y trago para expresar el dolor en todas sus facetas y sentir que los comuneros son una referencia de grupo y fortalecimiento. Al estar ritualizados los momentos del duelo, permite tener seguridad y canalizar la pena de un modo personal, pero dentro de un marco facilitador. Cuando se concluye, se suele expresar la satisfacción y la tranquilidad con esta frase: "Hemos cumplido", el ritual y la personal elaboración del duelo.

¿Cómo, por medio del ritual, el duelo andino es normal y carece de rasgos patológicos?

- Se da una clara verbalización de la pena, se expresa y exterioriza. Verbalizar los hechos, la historia del difunto en el largo velorio es ya una terapia. Hablar de lo que están viviendo es ya de por sí un acto terapéutico. Señalamos:

- Verbalización : El ritual es un verdadero acompañamiento, tanto del difunto como de los dolientes:

- Acompañamiento : Primero por el elemento de la comida. «Las familias y comunidades andinas alimentan ceremoniosamente a las «almas» y a sus acompañantes ...Es hermoso como se disponen estas ofrendas en el altar familiar (1° de Nov.) en la tumba o panteón (2° de Nov.) durante los tres primeros aniversarios del fallecimiento»
(D. Irarrázaval). Cf.: «Pa que coman las almas».

Segundo; por el elemento de la música. En los rituales andinos no suele faltar la banda de músicos «Esta música es también un arte que convoca y une a todos». El abuelito de Sibaya, Ilaja, deja el dinero en un sobre para que haya banda en su funeral, su féretro pasea las calles de Iquique con los sones de la cacharpaya, como despedida de la fiesta; de la fiesta de la vida acá.

Tercero; por el elemento del trago. En las horas del velorio siempre se reparte bebida y alcohol, como un cariño «Esta comunión afectiva, sensual y espiritual es fortalecida con la bebida alcohólica y la coca...comunión ritual

que desarrolla una lógica del encuentro y éxtasis» (D. Irarrázaval)

Cuarto; por el elemento de la romería en el cementerio cuando son, sobre todo, «almas nuevas». La romería andina es presencia y diálogo con el difunto. Ya lo detectaron los cronistas primeros, «ellos están convencidos de que los muertos sienten, comen y beben» (Arriagada). "El difunto vive y así es tratado... Es conmovedora la atención al difunto-viviente. También es notable la interacción entre el difunto y los familiares y acompañantes. Es un arte del diálogo y la solidaridad» (D. Irarrázaval)

- Duelo escalonado : El duelo andino es un duelo escalonado, con principio y fin establecido; es un liberarse del muerto por tres sucesivas etapas simbólicas: el entierro, la paigasa y la visita de las almas. Primero, el entierro que es la despedida del cuerpo. Después, la paigasa que es el despacho del alma que se ha quedado unos días entre los suyos y sus cosas. «El alma inicia una nueva existencia, y sus familiares y conocidos dejan sus penas y también comienzan una nueva vida... Separan tajantemente al difunto de los sobrevivientes» (D. Irarrázaval). Finalmente, la «venida» de las almas durante tres años para Todos los Santos y Todos los Difuntos. Así se afirman, por medio de los gestos del ritual, los lazos con la comunidad y se da nuevo sentido a su relación con el finado: las almas son protectores, mensajeros, consejeros...

- Valores reafirmados : En el duelo andino se va más allá, son ritos que ayudan a estructurar una respuesta a la experiencia existencial de la muerte en el plano de los valores, las creencias y el sentido de la vida y de la muerte. Este plano más profundo del contenido, lo cognoscitivo, que en ciertas terapias se quiere dejar de lado, está también presente en los ritos del duelo andino.

«...una sociedad que niega el duelo y no ofrece apoyo ritual a los dolientes está, en consecuencia, fomentando reacciones anómicas y neuróticas en muchos de sus ciudadanos» (Sorer, citado por I. Rösing).

Termino con una pregunta: Si es necesario inventar rituales para el duelo ¿Por qué no respaldar y valorar, legitimar y dignificar los existentes?

Figura 1. Guamán Poma, p.293

Figura 2. Guamán Poma, p.256

Figura 3. Guamán Poma, p.287

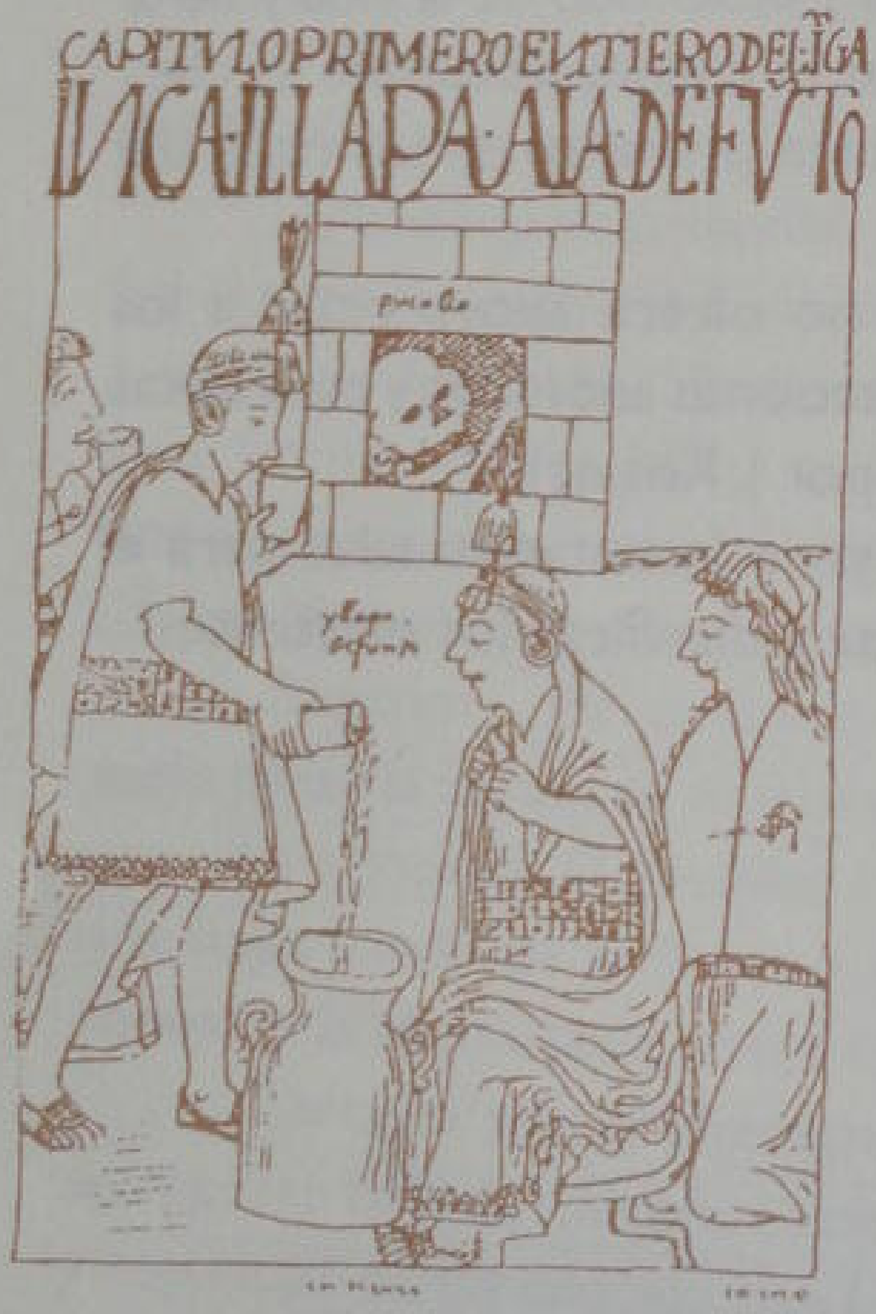


Figura 4. Guamán Poma, p.119

Figura 5. Guamán Poma, p.673

Figura 6. Guamán Poma, p.392

Figura 7. Guamán Poma, p.404

Figura 8. Guamán Poma, p.390

Figura 9.Guamán Poma, p.451

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Albornoz, C. de
1988 Fábulas y Mitos de los Incas, Historia -16, Madrid.

Arriaga, J. de, y otros
1988 Rituales Fúnebres, en las Crónicas, Miscelánea de Textos, en Fe y Pueblo, 19:14-17.

Berg, H. van den
1985 Día de los Difuntos Fiesta a la Vida, en Cuarto Intermedio 5:3-17

Cieza de León, P.
1962(1553) La Crónica del Perú, Espasa-Calpe, Madrid.

Cobo, B.
1964 (1653) Historia del Nuevo Mundo. En Obras del P. Bernabe Cobo, editado por F. Mateos, Atlas, B.A.E., Madrid.

Flores, C.
1991 Acompañando a los Difuntos, en Pastoral Andina, 80:46-48 Cusco.

Guamán Poma de Ayala, F.
1987(1601) Nueva Corónica y Buen Gobierno, Historia -16, Madrid.

Irarrázaval, D.
1994 Arte de Muerte y Vida, en Allpanchis 43/44:529-558.

Kessel, J. van
1992 Cuando Arde el Tiempo Sagrado, Hisbol, La Paz.

León Ancasi, J. P.
1992 Una Aproximación al Rito de la Muerte en los Andes: su Permanencia y Continuidad, Universidad de Tarapacá, Arica.

López-Baralt, M.
1988 Icono y Conquista: Guamán Poma de Ayala, Hiperión, Madrid.
Mercado, C., P. Rodríguez y P. Miranda
1997 "Pa que Coman las Almas» - La Muerte en el Alto Loa, LOM, Santiago.

Millones, L., M. Lemlij y otros
1995 Al Final del Camino, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.

Molina, C. de
1989(1552) Fábulas y Mitos de los Incas, Historia -16, Madrid.

Montes Ruiz, F.
1986 La Máscara de Piedra - Simbolismo y Personalidad Aymara en la Historia, Quipus, La Paz.

Rojas Zolezzi, M.
1995 Segundas Exequias en el Mundo Andino y la Nación, en Anthropologica 13:221-235.

Rösing, I.
1990 Introducción al Mundo Callawaya, Los Amigos del Libro, Cochabamaba.

Rösing, I.
1991 Las Almas Nuevas del Mundo Callawaya, Los Amigos del Libro, Cochabamaba.

Troncoso, E. y otros
1997 La Muerte, Fuente de Vida, IECTA, Iquique.